الرسائل الجامعية ٢٣

تأثير المعتزلة في الخوارج والشيعة

أسبابه ومظاهره

تأليف
عبد اللطيف بن عبد القادر الحفظي

دار الأندلس الخضراء
للنشر والتوزيع
جدة

الطبعة الأولى

١٤٢١هـ - ٢٠٠٠م

أصل هذا الكتاب رسالة ماجستير، تقدَّم بها الباحث إلى جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، قسم العقيدة والمذاهب المعاصرة.

وقد نوقشت الرسالة في شهر محرم ١٤١٩، وأُجيزت بتقدير ممتاز. وقد كانت اللجنة المناقشة مؤلفة من:

حضرة صاحب الفضيلة الأستاذ الدكتور: سالم بن محمد القرني مشرفاً.

حضرة صاحب الفضيلة الأستاذ الدكتور: السيد حسن فرج مناقشاً.

حضرة صاحب الفضيلة الدكتور: سليمان بن صالح الغصن مناقشاً.

المقـدّمـة

الحمد لله نحمده ونستعينه ونستغفره، ونعوذ بالله من شرور أنفسنا، ومن سيئات أعمالنا، من يهد الله فلا مضل له، ومن يضلل فلا هادي له، وأشهد أن لا إله إلا الله، وأن محمداً عبده ورسوله صلى الله عليه وعلى آله وسلم تسليماً كثيراً.

أما بعد...

فحينما افترقت أمة محمدٍ ﷺ مصداقاً لقوله في الحديث الذي رواه أبو هريرة رضي الله عنه: **«افترقتِ اليهود على إحدى أو ثنتين وسبعين فرقة، وتفرقت النصارى على إحدى أو ثنتين وسبعين فرقة، وتفترق أمتي على ثلاثٍ وسبعين فرقة»**[1]، كان الحال في هؤلاء المفارقين بشتى أصنافهم ومذاهبهم، ظهور الفرقة والعداوة بينهم، والانقسام حتى داخل الفرقة الواحدة منهم.

فالخوارج ـ مثلاً ـ كانوا خصوماً للشيعة، والعكس كذلك، والأشاعرة خصوم المعتزلة، والعكس كذلك، وهكذا باقي الفرق.

وكانت كل فرقة من هذه الفرق تصنف الكتب في الرد على الأخرى بعبارات ملؤها الشحناء، والبغضاء، وأسلوبها الشتم والانتقاص، بل التفسيق

---

(١) أخرجه أبو داود في سننه، باب شرح السنة (٤/٥) برقم (٤٥٩٦)، والحديث حسن، وقد صححه الألباني في صحيح الجامع الصغير (٢٤٥/١)، برقم (١٠٨٣).

والتكفير أحياناً. لكن: ومع كل هذه العداوات والتباغض بين أهل الافتراق، إلا أن في كتابات الذين صنفوا في الفرق وعقائدها إشارات إلى وجود اتصالات بين بعض الفرق أدت بدورها إلى إيجاد علاقات تأثر وتأثير بينهم وأخذ بعض الفرق عقائد غيرهم.

هذا الاتصال بين الفرق يقوى في مواطن حتى يصل إلى درجة الاختلاط الكامل، ويضعف في مواطن أخرى لكن تبقى له آثار.

وتبين لي أن أوضح نماذج الاتصال بين الفرق، وتأثير بعضهم في بعض هو اتصال بعض الفرق بالمعتزلة، وتأثير المعتزلة فيهم.

فتقدمت بهذا الموضوع: «تأثير المعتزلة في الخوارج والشيعة، أسبابه ومظاهره» لتسجيله رسالة علمية لنيل درجة الماجستير من قسم العقيدة والمذاهب المعاصرة في كلية أصول الدين بالرياض.

وقد دفعني إلى اختيار هذا الموضوع أسباب عدة، يأتي من أهمها:

١) أن قضية التأثر والتأثير بين الفرق البدعية كانت نتيجة أسباب قوية أدت إلى ذلك، فأردت أن أقف على هذه الأسباب التي هي سر الاتصالات بين الفرق عموماً، وبينها وبين فرقة المعتزلة على وجه الخصوص.

٢) أن اختلاطات الفرق، والتأثر والتأثير القائم بينهم بقدر ما كثرت إشارات العلماء المتقدمين إليه، إلَّا أن هذه الإشارات كانت بشكل مجمل، فأردت أن يكون هذا البحث عرضاً لبعضِ صور ذلك التأثر والتأثير بشكل مفصل من خلال عرض الأسباب والمظاهر، وعقد المقارنة.

٣) قلة المؤلفات المعاصرة التي تهتم ببحث هذه القضية بشكل مفصل، ومن هنا كان هذا البحث جهداً يضاف إلى جهود القلة الذين صنفوا في ذلك.

٤) أن المعاصرين الذين كتبوا في هذه القضية، لم يكن بيانهم لهذه الاتصالات بين الفرق من باب أن القضية قضية تأثر وتأثير، وإنما حصل من باب التوافق في الآراء ليس غير، ومن هنا جاءت دراساتهم معتمدة على

المقارنات المجردة[1].

فأردت بهذا البحث أن أبين بما لا يدع مجالاً للشك ـ بإذن الله ـ أن القضية قضية تأثر وتأثير، فهناك مؤثر، وهناك متأثر، وفيما يخص موضوعي، بينت أن المؤثرين هم المعتزلة، وأن المتأثرين هم الخوارج والشيعة، وهو بيان معضد بأقوال السابقين من علماء أهل السنة، ومن غيرهم من المتقدمين والمتأخرين، ومعضد ببيان الأسباب، والمظاهر، وعرضها مفصلة.

٥) أن المعتزلة لم تغب عن الأنظار حتى بثت عقائدها في غيرها من الفرق، وصارت تلك الفرق تدين بكل أو أغلب أو بعض عقائد المعتزلة، وتدعو إلى مذهب المعتزلة بغير اسمها، فأردت أن أوضح هذا الأمر من خلال الوقوف على عقائد الخوارج والشيعة، ورصد عقائد المعتزلة عندهم.

٦) أن تأثير المعتزلة في الخوارج والشيعة ظاهر جداً، وخاصة تأثير المعتزلة في الشيعة التي ينفي بعض علمائها أن تكون تابعة للمعتزلة ومتأثرة بها في شيء من عقائدهم، بل ويقررون أن الشيعة هي المؤثرة والمعتزلة هي المتأثرة حين يجعلون ضلالات المعتزلة هي عقائد أئمتهم ابتداءً من علي بن أبي طالب رضي الله عنه[2]. فأردت أن أبين بطلان هذه الدعوى، وأثبت أن الصحيح هو العكس.

٧) أردت بهذا البحث التأكيد على أن ما عليه أهل الافتراق إنما هو مجرد أهواء باطلة، فحيث مالت أهواؤهم مالوا، حتى وإن كان من يميلون إليه هو من كان خصماً لهم يوماً من الأيام، ثم من هذا أنطلق إلى بيان بقية السمات التي اجتمعت في سائر أهل البدع، والتي كانت سبباً من أسباب الاتصال فيما بينهم.

---

(١) انظر مثلاً: أصول العقيدة بين المعتزلة والإمامية ـ د. عائشة المناعي ص(١٢). والإباضية بين الفرق الإسلامية ـ علي معمر ص(٤٣٠) وبعدها.

(٢) انظر: الصلة بين الزيدية والمعتزلة، د. أحمد عارف ص(٥٩)، والشيعة بين المعتزلة والأشاعرة ـ هاشم الحسني ص(١٠).

ويشتمل هذا البحث بعد المقدمة على تمهيدٍ وثلاثة فصولٍ وخاتمه.

- التمهيد: ويشتمل على:

١) تعريف موجز بالمعتزلة وفرقها.

٢) دور المعتزلة في إحياء عقائد الفرق السابقة عليها.

٣) أصول المعتزلة الخمسة.

الفصل الأول
«أسباب تأثر الفرق ببعضها»

وتحته مبحثان:

المبحث الأول: الأسباب العامة لتأثر الفرق بعضها ببعض.

المبحث الثاني: «الأسباب الخاصة لتأثر الفرق بالمعتزلة».

الفصل الثاني
«تأثير المعتزلة في الخوارج»

وتحته ثلاثة مباحث.

المبحث الأول: تعريفٌ موجزٌ بالخوارج وفرقها.

المبحث الثاني: أسباب تأثير المعتزلة في الخوارج:

المبحث الثالث: مظاهر تأثير المعتزلة في الخوارج.

الفصل الثالث
«تأثير المعتزلة في الشيعة»

وتحته ثلاثة مباحث:

المبحث الأول: تعريفٌ موجزٌ بالشيعة وفرقها.

المبحث الثاني: تأثير المعتزلة في الزيدية.

أولًا: أسباب تأثير المعتزلة في الزيدية.

ثانياً: مظاهر تأثير المعتزلة في الزيدية.

المبحث الثالث: «تأثير المعتزلة في الشيعة الإمامية الإثنى عشرية».

أولًا: أسباب تأثير المعتزلة في الإمامية.

ثانياً: مظاهر تأثير المعتزلة في الإمامية.

- الخاتمة: أهم نتائج البحث.

- الفهارس العلمية المهمة.

وكان عملي في البحث قد قام على المنهج التالي:

1) جمعت مادة البحث من مصادرها الأصلية، ومراجعها المثرية للموضوع، بعد القيام برحلة علمية لتوفير تلك المصادر المراجع.

2) عقائد المعتزلة والخوارج والزيدية والإمامية، أرجع فيه قدر المستطاع إلى كتبهم ومصادرهم لأنقل عنها، وما لم أجده في كتبهم، رجعت فيه إلى كتب غيرهم من أهل السنة، ومن غيرهم.

3) بدأت في عرض أصول المعتزلة الخمسة بذكر القول الصحيح: قول أهل السنة والجماعة بإيجاز في ذلك الأصل، ثم أتبعه بكلام المعتزلة.

4) بعض المسائل العقدية عند المعتزلة، قد لا يرد ذكرها ضمن الأصول الخمسة المشهورة عندهم، فما لم يرد ذكره عند عرض الأصول الخمسة، فإني قد ذكرته في مواطن مظاهر تأثر الخوارج أو الشيعة بالمعتزلة في ذلك المعتقد.

5) مناقشة أصول المعتزلة وبقية معتقداتهم كان موجزاً بشكل أرجو ألا يكون مخلًا، علماً بأن هذه المناقشة والردود هي على المعتزلة وعلى المتأثرين بها.

6) عزوت الآيات.

٧) خرجت الأحاديث من مظانها، فما كان في الصحيحين، أو أحدهما، فإني قد اكتفيت بتخريجه منهما دون الحكم عليه، وإن كان الحديث في غيرهما، فإني قد نقلت ما تيسر من كلام العلماء المتقدمين، أو المتأخرين في هذا الحديث وحكمهم عليه مكتفياً بذلك الحكم، كما خرجت الآثار من مظانها.

٨) عزوت الأشعار والأمثال وهي قليلة جداً.

٩) ترجمت للأعلام المذكورين في صلب البحث، واستثنيت الصحابة رضي الله عنهم لعدالتهم، وكبار التابعين، وأئمة المذاهب الأربعة، والمشاهير من علماء المسلمين.

١٠) عرفت أكثر الفرق الوارد ذكرها في البحث، وخاصة من لهم صلة مباشرة بموضوع البحث.

١١) عرفت البلدان غير المشهورة.

١٢) شرحت الألفاظ الغريبة التي تحتاج إلى إيضاح.

١٣) قمت بعمل الفهارس العلمية المهمة وهي:

- فهرس الآيات.
- فهرس الأحاديث والآثار.
- فهرس الأشعار والأمثال.
- فهرس الأعلام المترجمين.
- فهرس الفرق المعرفة.
- فهرس الألفاظ الغريبة.
- فهرس الأماكن والبلدان.
- فهرس القبائل.
- فهرس المصادر والمراجع.

ـ فهرس الموضوعات.

واقتصرت عند إخراج الرسالة وطبعها على الفهرسين الأخيرين.

وبعد. . فتلك أسباب اختياري لهذا الموضوع، وخطتي التي سرت عليها، وذاك هو منهجي فيه، وقد واجهتني بعض الصعوبات فيه، أهمها:

١) أن كتب المخالفين من أهل البدع لا توجد داخل المملكة ـ حماها الله تعالى ـ، مما اضطرني إلى القيام برحلة إلى بعض الدول العربية الأخرى لجمع كتبهم.

٢) بعض الفرق غالب مصادرها لا يزال مخطوطاً، وقد وجدت صعوبة كبيرة في تصوير ولو نماذج من تلك المخطوطات، علماً بأن المطبوع من كتب بعض تلك الفرق قليل جداً.

وقد بذلت جهدي في البحث، ويعلم الله أني لم أدَّخر جهداً في سبيل الوصول إلى ما يحصل به المقصود من البحث، ملتمساً طلب الحق، خاصة في بيان تأثر تلك الفرق بالمعتزلة، عن طريق الاستشهاد على كل مسألة من كتبهم ومصادرهم أولاً.

وأحمد الله تعالى على ما أنعم به عليَّ من إتمام هذا البحث، ثم أتوجه بالشكر إلى جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، ممثلة في كلية أصول الدين، وقسم العقيدة والمذاهب المعاصرة، على إعطائي هذه الفرصة لإعداد هذه الرسالة.

وأتوجه بجزيل الشكر إلى فضيلة شيخي الكريم الدكتور سالم بن محمد القرني المشرف على هذه الرسالة، على كل ما قدمه لي ـ وهو كثير ـ من توجيه ونصح وإرشاد وملحوظات قيمة انتفعت بها كثيراً، وأسأل الله أن يجعل ذلك في موازين حسناته، كما وأشكر كل من قدَّم لي مساعدة في هذا البحث.

أسأل الله العلي العظيم أن يرزقنا الإخلاص فيما أظهرنا وأبطنا، وأن يجعل لهذا العمل قبولاً عنده في الآخرة، ثم عند أهل العلم والفضل في الدنيا. وصلى الله وسلم على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين.

التمهيد

ويشمل بحث ثلاث مسائل:

١) تعريف موجز بالمعتزلة وفرقها.

٢) دور المعتزلة في إحياء عقائد الفرق السابقة عليها.

٣) أصول المعتزلة الخمسة.

أولاً: تعريف موجز بالمعتزلة وفرقها:

المعتزلة: اسم يطلق على تلك الفرقة التي ظهرت في الإسلام في أوائل القرن الثاني على يد واصل بن عطاء[١]، وسلكت منهجاً عقلياً صرفاً في بحث العقائد، وقررت أن المعارف كلها عقلية حصولاً، ووجوباً، قبل الشرع، وبعده، وهم أرباب الكلام، وأصحاب الجدل، والتمييز، والاستنباط على من خالفهم[٢].

---

(١) أبو حذيفة واصل بن عطاء البصري الغزّال المتكلم، كان من أجلاد المعتزلة سمع الحسن البصري، له من التصانيف كتاب «أصناف المرجئة»، وكتاب «معاني القرآن»، وهو من الطبقة الرابعة من طبقات المعتزلة ت(١٣١هـ).

انظر: ميزان الاعتدال ـ الذهبي ـ (٣٢٩/٤)، وطبقات المعتزلة، القاضي عبدالجبار ص(٢٣٤).

(٢) انظر: التنبيه والرد ـ الملطي ـ ص(٥٠)، وخبيئة الأكوان ـ محمد صديق خان ص(١٥)، والمعتزلة وأصولهم الخمسة ـ عواد المعتق ص(١٣، ١٤).

والمؤرخون وأصحاب الفرق والمقالات لم يذكروا سنة معينة في القرن الثاني كان فيها ظهور المعتزلة، لكنهم ذكروا مكان ظهورها وهو البصرة، وأن ذلك كان بعد أن اعتزل واصل بن عطاء مجلس شيخه الحسن البصري، وهذه الحادثة كما في كتاب «الملل والنحل»: «أن رجلاً دخل على الحسن البصري فقال: يا إمام الدين، لقد ظهرت في زماننا جماعة يكفرون أصحاب الكبائر، وهم وعيدية الخوارج، وجماعة يرجئون مصير أصحاب الكبائر لأمر الله تعالى، والكبيرة عندهم لا تضر مع الإيمان، وهم مرجئة الأمة، فكيف تحكم لنا في ذلك اعتقاداً؟ فتفكر الحسن في ذلك، وقبل أن يجيب، قال واصل: أنا لا أقول إن صاحب الكبيرة مؤمن مطلقاً، ولا كافرٌ مطلقاً، بل هو في منزلة بين المنزلتين، لا مؤمن، ولا كافر، ثم قام لفوره، واعتزل حلقة شيخه إلى اسطوانة من اسطوانات المسجد يقرر ما أجاب به على جماعة من أصحاب الحسن، فقال الحسن: اعتزل عنا واصل، فسمي هو وأصحابه معتزلة»[1].

فنشأة المعتزلة مرتبطة بهذه الحادثة، واسم المعتزلة مرتبط بها أيضاً، وأما ما قيل من اختلاف الرواة في الرواية، أو أن الاعتزال كان من عمرو بن عبيد[2]، أو أن الذي سمّاهم معتزلة غير الحسن البصري، فهي أقوال لا تقدح في صحة الرواية، ومناقشة تلك الأقوال قد أشبعت بحثاً في أكثر من مؤلف ورسالة علمية[3].

---

(١) لأبي الفتح محمد الشهرستاني، ت سيد كيلاني (٥٢/١)، وانظر: الفرق بين الفرق ـ البغدادي ـ ت محمد محيي الدين، ص(١١٨).

(٢) أبو عثمان عمرو بن عبيد البصري الزاهد العابد القدري، قال ابن المبارك: «دعا إلى القدر فتركوه» له من الكتب كتاب «العدل» و «التوحيد» و «الرد على القدرية» يريد السنة، وهو من الطبقة الرابعة من طبقات المعتزلة توفي سنة (١٤٣هـ)، وقيل (١٤٤هـ). انظر: ميزان الاعتدال ـ الذهبي (٢٧٣/٢)، وسير أعلام النبلاء (١٠٤/٦ ـ ١٠٦)، وطبقات المعتزلة ص(٢٤٢).

(٣) انظر مثلاً: المعتزلة ـ زهدي جارالله ص(١)، وبعدها، والمعتزلة وأصولهم الخمسة ـ عواد المعتق ـ ص(١٤)، ودراسات في الفرق والعقائد الإسلامية، د. عرفان عبدالحميد ص(١٠٤)، وبعدها.

والذي يغلب على الظن، أن قول واصل بن عطاء بالمنزلة بين المنزلتين، قد كان فكرة تعتلج في رأسه من قبل، فلما أثير التساؤل حول حكم صاحب الكبيرة وجد واصل الفرصة المناسبة لإظهار هذا الرأي، ومن ثمَّ كان اعتزاله لمجلس الحسن البصري، وهو اعتزال لمذهبه أيضاً وهو مذهب أهل السنة والجماعة.

ثم إن واصلاً ومن تبعه ـ كعمرو بن عبيد ـ أخذوا في تكوين هذه الفرقة، وبذلوا من أجل ذلك جهوداً مكثفة، حتى أصبحت هذه الفرقة من أكبر الفرق البدعية[1].

وأما فرق المعتزلة: فلمّا كانت القاعدة الرئيسة التي اعتمد عليها المعتزلة هي العقل، به يثبتون وبه ينفون، وبسبب انغماس المعتزلة في الفلسفة اليونانية القائمة على الجدل والخصومة، دبَّ الخلاف بين رجال هذه الفرقة، وتشعبت أراؤهم، وتفرقوا إلى اثنتين وعشرين فرقة، هي: الواصلية[2]، والعمروية[3]، والهذلية[4]، والنظّامية[5]، والثمامية[6]،

---

(١) انظر: دراسات نقدية في مذاهب الفرق الكلامية ـ د. محمد السنهوتي، ص(١٣٦، ١٣٧).

(٢) أتباع واصل بن عطاء، وسبقت ترجمته ص(١٣) من البحث.

(٣) أتباع عمرو بن عبيد، تقدمت ترجمته ص (١٤).

(٤) أتباع أبي الهذيل العلاف، وهو محمد بن الهذيل البصري، رأس في المعتزلة، أخذ الاعتزال عن عثمان بن خالد الطويل تلميذ واصل بن عطاء، وأبو الهذيل من الطبقة السادسة من طبقات المعتزلة، توفي سنة (٢٢٧هـ)، وقيل سنة (٢٣٥هـ).
انظر: سير أعلام النبلاء (١٠/٥٤٢، ٥٤٣)، وطبقات المعتزلة ٢٥٤).

(٥) أتباع النظّام، وهو إبراهيم بن سيَّار النظّام، مولى آل الحارث من عبّاد الضبعي البصري المتكلم، شيخ المعتزلة، وصاحب التصانيف، وهو شيخ الجاحظ، وله كتاب «الطفرة» و «الجواهر والأعراض» و «حركات أهل الجنة» وغيرها، وهو من الطبقة السادسة توفي سنة (٢٣١هـ)، وقيل بضع وعشرين ومائتين. انظر: سير أعلام النبلاء (١٠/٥٤١، ٥٤٢)، وطبقات المعتزلة ص(٢٦٤).

(٦) أتباع ثمامة، وهو: أبو معن ثمامة بن أشرس النميري البصري، من كبار المعتزلة، ومن رؤوس الضلالة، بلغ من المأمون منزلة جليلة فأثر فيه، وهو من الطبقة السابعة، توفي سنة (٢١٣هـ). =

والمعمرية[1]، والبشرية[2]، والهشامية[3]، والمردادية[4]، والجعفرية[5]، والأسوارية[6]، والإسكافية[7]، ....

= انظر: ميزان الاعتدال (٣٧١/١، ٣٧٢)، والفهرست ـ ابن النديم ص(٢١٠)، وطبقات المعتزلة ص(٢٧٢).

(١) أتباع معمر، وهو: أبو المعتمر معمر بن عمر، وقيل ابن عبَّاد البصري السلمي مولاهم، العطار المعتزلي، له تصانيف في الكلام، وهو من الطبقة السادسة توفي سنة (٢١٥هـ). انظر: سير أعلام النبلاء (٥٤٦/١٠)، وطبقات المعتزلة ص(٢٦٦).

(٢) أتباع بشر، وهو: أبو سهل بشر بن المعتمر الهلالي البغدادي، فقيه معتزلي، مناظر من أهل الكوفة، له مصنفات في الاعتزال منها: قصيدة في أربعين ألف بيت، رد فيها على جميع من خالفهم، وهو من الطبقة السادسة توفي سنة (٢١٠هـ). انظر: الأعلام ـ الزركلي (٥٥/٢)، وطبقات المعتزلة ص(٢٦٥).

(٣) أتباع هشام، وهو: أبو محمد بن عمرو الفوطي، المعتزلي الكوفي، مولى بن شيبان، صاحب ذكاء وجدال وبدعة ووبال، من الطبقة السادسة من طبقات المعتزلة، توفي سنة (٢٢٦هـ).
انظر: سير أعلام النبلاء (٥٤٧/١٠)، والملل والنحل (٧٢/١)، والمنية والأمل ـ ابن المرتضى ص(١٦٧).

(٤) أتباع المرداد، وهو: أبو موسى عيسى بن صبيح الملقب بالمرداز، وقيل المرداذ، وقيل المزدار البصري، من كبار المعتزلة، أخذ عن بشر بن المعتمر، وكان يسمى براهب المعتزلة، وهو من الطبقة السابعة توفي سنة (٢٢٦هـ)، انظر: سير أعلام النبلاء (٥٤٨/١٠)، وطبقات المعتزلة ص(٢٢٧).

(٥) أتباع جعفر بن مبشر، وجعفر بن حرب، أما الأول فهو: أبو محمد جعفر بن مبشر البغدادي الثقفي، كان مع بدعته يوصف بزهد وتأله وعفة، وله تصانيف جمة منها: «السنن» و «تنزيه الأنبياء» و «الرد على المشبهة والجهمية والرافضة» وهو من الطبقة السابعة توفي سنة (٢٣٤هـ)، انظر: سير أعلام النبلاء (٥٤٩/١٠)، وطبقات المعتزلة ص(٢٨٣)، والثاني هو: أبو الفضل جعفر بن حرب، له تصانيف منها: «متشابه القرآن وهو من الطبقة السابعة ت سنة (٢٣٦)، انظر: السير (٥٤٩/١٠، ٥٥٠)، وطبقات المعتزلة ص(٢٨١).

(٦) أتباع الأسواري وهو: عليّ الأسواري، وقيل أبو علي الأسواري، وهو من أصحاب النظّام، وقيل من أصحاب أبي الهذيل العلاف ثم انتقل إلى النظّام، وهو من الطبقة السادسة. انظر: طبقات المعتزلة ص(٢٨١)، والمنية والأمل ص(١٧٣).

(٧) أتباع الإسكافي، وهو: أبو جعفر محمد بن عبدالله السمرقندي ثم الإسكافي، =

والخابطية(١)، أو الحدثية(٢)، فرقة واحدة، والمويسية(٣)، والصالحية(٤)، والجاحظية(٥)، والشحامية(٦)، والخياطية(٧)، ....

= المتكلم، كان أعجوبة في الذكاء ضمّه جعفر بن حرب إليه فبرع في الكلام، له مصنفات منها: «الرد على من أنكر خلق القرآن» و «تفضيل علي» وهو من الطبقة السابعة توفي سنة (٢٤٠هـ).
انظر: سير أعلام النبلاء (١٠/٥٥٠، ٥٥١)، وطبقات المعتزلة ص(٢٨٥).

(١) أتباع أحمد بن خابط، وقيل بن حائط كان من المعتزلة من أصحاب النظّام، ثم أحدث جهالات خرج بها عن الإسلام كالتناسخ، وتأليه عيسى عليه السلام، وقد نفته المعتزلة توفي سنة (٢٣٢هـ)، انظر: الانتصار ـ الخياط ص(١٤٨، ١٤٩)، والمنية والأمل ص(٨١)، والملل والنحل (١/٦٠).

(٢) أتباع فضل الحدثي منسوب إلى الحديثة بلد على شاطىء الفرات، وقيل الحدبي، كان من أتباع النَّظام ثم طردته المعتزلة لإظهاره القول بالتناسخ، وتأليه عيسى وغير ذلك توفي سنة (٢٥٧هـ).
انظر: الانتصار ـ الخياط ص(١٤٩)، والملل والنحل (١/٦٠).

(٣) أتباع مويس، وهو: أبو عمران مويس بن عمران، واسع في العلم والكلام من الطبقة السابعة. انظر: طبقات المعتزلة ص(٢٧٩).

(٤) أتباع صالح قبة بن صبيح بن عمرو الذي نسبه الشهرستاني تارة إلى الخوارج وتارة إلى المرجئة وهو من الطبقة السابعة من طبقات المعتزلة.
الملل والنحل (١/١٤٥)، والانتصار ـ الخياط ص(٢١٢)، وطبقات المعتزلة ص(٢٨١).

(٥) أتباع الجاحظ: وهو: أبو عثمان عمرو بن بحر بن محبوب البصري المعتزلي، أخذ عن النظّام، وكان ماجناً قليل الدين، وهو أيضاً من بحور العلم، وتصانيفه كثيرة جداً منها «الحيوان»، و «البيان والتبيين» وهو من الطبقة السابعة توفي سنة (٢٥٥هـ). انظر: سير أعلام النبلاء (١١/٥٢٦ ـ ٥٣١)، وطبقات المعتزلة ص(٢٧٥).

(٦) أتباع الشحام، وهو: أبو يعقوب يوسف بن عبدالله الشحام البصري صاحب أبي الهذيل العلاّف، كان مشرف الخراج في دولة الواثق، له مؤلفات منها: «الاستطاعة على المجبرة» و «الإرادة» وغيرهما وهو من الطبقة السابعة.
انظر: سير أعلام النبلاء (١٠/٣٥٢، ٣٥٣)، وطبقات المعتزلة ص(٢٨٠).

(٧) أتباع الخياط، وهو أبو الحسن عبدالرحيم بن محمد عثمان الخياط، شيخ المعتزلة البغداديين، وكان من بحور العلم، وهو من نظراء الجباني، صنف كتاب «الاستدلال» و «نقض الحكمة»، وغيرهما، وهو من الطبقة الثامنة، توفي على الراجح بعد سنة (٣٠٠هـ).
انظر: السير (١٤/٢٢٠)، وطبقات المعتزلة ص(٢٧٥)، والانتصار ص(١٩).

والجبائية[1]، والكعبية[2]، والبهشمية[3]، والحمارية[4].

ولكل فرقة من هذه الفرقة بدع خاصة بها، وكلهم يجتمعون على الأصول الخمسة في الجملة، لكنهم يختلفون في جزئياتٍ داخل هذه الأصول، ولا عجب في ذلك ما دام العقل هو المحكَّم عندهم، ولكل منهم طريقته الخاصة في تعقل الأمور، ولكلٍ نوازعه، ولكلٍ اهتماماته المختلفة عن الآخر[5].

ولن أعرض لبدع كل فرقة من فرقهم[6]، وإنما أكتفي بعرض الأصول

---

(١) أتباع الجبائي، وهو: أبو علي محمد بن عبدالوهاب بن سلام بن خالد بن عمران البصري، شيخ المعتزلة، وصاحب التصانيف، أخذ عن أبي يعقوب الشحام، وكان يقف في أبي بكر وعمر، له من التصانيف «الأصول» و «النهي عن المنكر» و «الأسماء والصفات» وغيرها. وهو على رأس الطبقة الثامنة توفي سنة (٣٠٣هـ). انظر: سير أعلام النبلاء (١٤/١٨٣، ١٨٤)، وطبقات المعتزلة ص(٢٨٧).

(٢) أتباع الكعبي وهو: أبو القاسم عبدالله بن أحمد بن محمود البلخي المعروف بالكعبي، من نظراء الجبائي، له من التصانيف كتاب «المقالات» و «الجدل» و «التفسير الكبير» وغيرها، وهو من الطبقة الثامنة توفي سنة(٣٢٩هـ)، وقيل (٣٠٣هـ)، انظر: سير أعلام النبلاء (١٤/٣١٣)، وطبقات المعتزلة ص(٣٩٧).

(٣) أتباع أبو هاشم، وهو: أبو هاشم عبدالسلام بن محمد بن علي بن عبدالوهاب بن سلام الجبائي المعتزلي، من كبار الأذكياء، أخذ عن والده، وله كتاب: «الجامع الكبير» وكتاب «العرض» وهو على رأس الطبقة التاسعة، توفي سنة (٣٢١هـ). انظر: سير أعلام النبلاء (١٥/٦٣، ٦٤)، وطبقات المعتزلة ص(٣٠٤).

(٤) الحمارية: ذكر البغدادي أنهم قوم من معتزلة عسكر مكرم، وهي ناحية من نواحي خوزستان الواقعة بين البصرة وبين فارس، وقد أخذوا بدعاً غالية مكفرة عن الجعد بن درهم، وعن أحمد بن خابط وعن عبّاد بن سليمان، ومن ذلك قولهم بالتناسخ، ولا يعرف مؤسس هذه الفرقة، انظر: الفرق بين الفرق ص(٢٧٨، ٢٧٩)، ومعجم البلدان (٤/١٢٣)، والمعتزلة ـ جارالله ص(١٥٦).

(٥) انظر: مذاهب فكرية معاصرة، محمد قطب ص(٥٠١، ٥٠٢).

(٦) انظر: بدع هذه الفرق في: الملل والنحل ـ الشهرستاني (١/٤٦ ـ ٨٤)، والفرق بين الفرق ص(١١٧ ـ ٢٠١)، والمعتزلة ـ زهدي جارالله (١١٣ ـ ١٥٧)، والمعتزلة وأصولهم الخمسة ـ عواد المعتق ص(٥٢ ـ ٧٧).

الخمسة التي اجتمع عليها المعتزلة على وجه الإجمال كما سيأتي بيانه ـ إن شاء الله تعالى ـ.

ثانياً: دور المعتزلة في إحياء عقائد الفرق السابقة عليها:

إن المتأمل في عقائد المعتزلة يجد أن هذه الفرقة لم تجد غضاضة في تكوين مذهبها على أساسٍ انتقائي للأفكار والآراء السائدة في عصرهم من الفرق المخالفة[١].

ولكن المعتزلة لم تبق هذه العقائد كما كانت من قبل عند تلك الفرق، بل أخذتها ثم ألبستها ثوباً آخر حاولت من خلاله أن تخفف من الغلو الذي كان في تلك العقائد عند السابقين عليهم، ثم جاءت الفرق بعد المعتزلة لتأخذ تلك العقائد على الوجه الذي أصبحت عليه عند المعتزلة، ومن هنا نسب التأثير في الفرق إلى المعتزلة لا إلى السابقين عليهم.

وقد أخذت المعتزلة عن ثلاث فرق سابقة عليها، وأحيت بدورها تلك العقائد ولكن بشكل آخر، فأخذت عن الخوارج[٢]، وعن القدرية الغلاة[٣]، وعن الجهمية[٤].

---

(١) انظر: الحركات السرية في الإسلام، د. محمود إسماعيل ص(٩٠، ٩١).

(٢) سيأتي التعريف بالخوارج في الفصل الثاني من البحث ص(٣٠٢) إن شاء الله.

(٣) القدرية: هي الفرقة التي زعمت أن الله سبحانه وتعالى لم يقدر الأشياء، ولم يتقدم علمه سبحانه بها، وأنها مستأنفة العلم؛ أي إنما يعلمها الله بعد وقوعها، وسموا قدرية لإنكارهم القدر، وأول من أنكر القدر في الإسلام معبد الجهني بالبصرة في أواخر عصر الصحابة، وقد أخذ هذا القول عن سوسن النصراني، ثم أخذ غيلان الدمشقي عن معبد.

انظر: صحيح مسلم بشرح النووي ك الإيمان: باب الإيمان والإسلام والإحسان ووجوب الإيمان بإثبات قدر الله سبحانه وتعالى (١/١٥٤)، وشرح أصول اعتقاد أهل السنة ـ أبي القاسم اللالكائي ت د. أحمد الحمدان (٤/٧٠١)، والإبانة عن شريعة الفرقة الناجية ـ ابن بطة العكبري ت د. عثمان الأثيوبي (٢/٢٩٨).

(٤) الجهمية: أتباع الجهم بن صفوان، أبي محرز السمرقندي، الضال، المبتدع، رأس الجهمية، كان ينكر الصفات، ويقول بخلق القرآن، وأن الله في الأمكنة كلها، وأن الإيمان عقد بالقلب فقط وإن تلفظ الكفر، هلك في زمان صغار التابعين سنة (١٢٨هـ)، انظر: ميزان الاعتدال (١/٤٢٦هـ)، وسير أعلام النبلاء (٦/٢٦، ٢٧).

- فأما الخوارج فقد أخذت المعتزلة وأحيت من عقائدهم ما يلي:

١) حكم مرتكب الكبيرة في الآخرة:

يقول البغدادي[١]: «ثم إن واصلاً وعمراً، وافقا الخوارج في تأبيد عقاب صاحب الكبيرة في النار مع قولهما بأنه موِّحد، وليس بمشرك ولا كافر، ولهذا قيل للمعتزلة بأنهم مخانيث الخوارج، لأن الخوارج لما رأوا لأهل الذنوب الخلود في النار سموهم كفرة وحاربوهم، والمعتزلة رأت لهم الخلود في النار، ولم تجسر على تسميتهم كفرة، ولا جسرت على قتال أهل فرقةٍ منهم فضلاً عن قتال جمهور مخالفيهم»[٢].

من هذا النص يظهر لنا أن المعتزلة أحيت عقيدة الخوارج في صاحب الكبيرة في الآخرة فحكمت عليه بحكم الخوارج، ولكن المعتزلة لم تحكم عليه في الدنيا بالكفر كما حكمت الخوارج، وإنما خففت من حكم الخوارج حيث جعلته في منزلة بين منزلتي الإيمان والكفر، ومن هنا لم يكن الإنكار عليهم كالإنكار على الخوارج، ولم تكن النظرة إليهم كالنظرة إلى الخوارج.

والذي فعلته المعتزلة في هذه المسألة إنما هو نوع من التلبيس، وإلا فإنه لا يحكم بالخلود في النار على أحدٍ إلاَّ على الكافر، ومن هناك اعتبر بعض العلماء أن الخلاف بين المعتزلة والخوارج إنما هو خلاف لفظي، فإن الفرقتين تحكمان على صاحب الكبيرة بالخلود في النار، والخوارج تسميه كافراً، والمعتزلة تسميه فاسقاً[٣].

وحكمهم هذا على صاحب الكبيرة ينطلق من حقيقة الإيمان عند

---

(١) أبو منصور عبدالقاهر بن طاهر البغدادي أحد أعلام الشافعية، كان أكبر تلامذة أبي إسحاق الإسفراييني وكان من أئمة الأصول، له كتاب «التكملة» وله تصانيف في العقليات منها «الفرق بين الفرق» توفي بإسفرايين سنة (٤٢٩هـ)، انظر: سير أعلام النبلاء (٥٧٢/١٧، ٥٧٣).

(٢) الفرق بين الفرق ـ ت محمد محيي الدين عبدالحميد ص(١١٩).

(٣) انظر شرح العقيدة الطحاوية ـ علي ابن أبي العز ـ ت د. عبدالله التركي وشعيب الأرناؤوط ص(٤٤٤).

الفرقتين، فقد اتفقتا على أنَ الإيمان: «هو مجموع ما أمر اللهُ به ورسوله، وهو الإيمان المطلق كما قاله أهل الحديث، قالوا: فإذا ذهب شيء منه لم يبق مع صاحبه من الإيمان شيء، فيخلد في النار»[1]

٢) الخروج على أئمة الجور:

إن مما أجمعت عليه الخوارج: وجوب الخروج على الإمام الجائر بالقوة والسلاح لإزالة الظلم والبغي، وإقامة العدل والحق كما يقولون[2]، وأن ذلك حقٌ واجبٌ اعتقاداً وعملاً غالباً، أو أحدهما أحياناً، وصرفوا نصوص الأمر بالمعروف، والنهي عن المنكر إلى منازعة الأئمة والخروج عليهم، وقتال المخالفين[3].

وقد أخذ المعتزلة هذا المبدأ عن الخوارج وأحيوه نظرياً تحت أصل الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. يقول أبو الحسن الأشعري[4]: «أجمعت المعتزلة إلاّ الأصم على وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر مع الإمكان والقدرة باللسان، واليد، والسيف، كيف قدروا على ذلك»[5]. وقال في موطن آخر: «وأوجبوا الخروج على السلطان على الإمكان والقدرة»[6].

---

(١) الإيمان ـ شيخ الإسلام ابن تيمية ت محمد ناصر الدين الألباني ص(٢١٠)، وانظر حقيقة الإيمان عند أهل السنة والجماعة ـ جمع محمد بن عبدالهادي المصري ص(٢٥٠).

(٢) انظر: مقالات الإسلاميين ـ أبي الحسن الأشعري ـ ت محمد محيي الدين عبدالحميد (٢٠٤/١)، والملل والنحل ـ الشهرستاني (١١٥/١)، والفرق بين الفرق ـ البغدادي ص(٧٣).

(٣) انظر: الخوارج أول الفرق في تاريخ الإسلام ـ د. ناصر عبدالكريم العقل ص(٣٧).

(٤) أبو الحسن علي بن إسماعيل بن أبي بشر إسحاق بن سالم بن إسماعيل بن عبدالله بن موسى بن بلال بن أبي بردة بن أبي موسى الأشعري صاحب رسول الله ﷺ، ولد سنة (٢٦٠هـ)، وقيل (٢٧٠هـ)، أخذ عن أبي علي الجبائي وكان عجيباً في الذكاء، ولما برع في معرفة الاعتزال كرهه وتبرأ منه وأخذ يرد على المعتزلة، له مصنفات عدة منها: «اللمع في الرد على أهل البدع» و «مقالات الإسلاميين» وغيرهما، توفي سنة (٣٢٤هـ)، وقيل بقي إلى سنة (٣٣٠هـ)، انظر: سير أعلام النبلاء (٨٥/١٥، ٩٠)، وشذرات الذهب (٣٠٣/٢).

(٥) مقالات الإسلاميين (٣٣٧/١).

(٦) المصدر السابق (١٥٧/٢).

وقد طبّق رجال المعتزلة هذا الخروج عملياً حين خرجوا مع عددٍ من أئمة الزيدية كما سيأتي بيانه في أسباب تأثير المعتزلة في الزيدية.

٣) قضية التأويل[(١)]:

الخوارج هم أول من فتح باب التأويل الباطل في تاريخ الأمة، كما قال ابن القيم رحمه الله في التأويل:

وهو الذي أنشأ الخوارج مثل إنشاء الروافض أخبث الحيوان[(٢)]

وإن كان من العلماء من يرى أن الجهمية هي أول فرقة ظهرت في الإسلام بمذهب التأويل[(٣)]، لكن الصحيح: أن أول من اعتمد على التأويل في التعامل مع النصوص هم الخوارج، فأعملوا التأويل في نصوص الحكم بغير ما أنزل الله، ونصوص الوعيد، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. ثم جاءت الفرق بعدها فورثت هذا المنهج، وطبقته في الاستدلال على بدعها التي أحدثتها، ومن تلك الفرق: المعتزلة التي أعملت التأويل في نصوص الصفات لتقرر التعطيل، بينما لم يكن استعماله في نصوص الصفات عند الخوارج، كما قال شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله: «ولم يعرف فيهم - الخوارج - الكلام وتأويل الصفات إلاّ بعد ظهور المعتزلة»[(٤)]. واستخدم المعتزلة التأويل في نصوص القدر، ولم يكن هذا عند الخوارج أيضاً وهكذا.

---

(١) التأويل البدعي هو: صرف اللفظ عن ظاهره وحقيقته إلى مجازه وما يخالف ظاهره من غير قرينة. انظر: الصواعق المرسلة على الجهمية والمعطلة - أبي بكر ابن قيم الجوزية - ت د. علي الدخيل الله (١٧٨/١).

(٢) الكافية الشافية في الانتصار للفرقة الناجية - ابن قيم الجوزية بشرح محمد خليل هراس (٢٩٥/١).

(٣) انظر: تاريخ الجهمية والمعتزلة - جمال الدين القاسمي ص(٤٤، ٥٥)، ونشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، د. علي سامي النشّار (٣٣٦/١).

(٤) بيان تلبيس الجهمية - ت د رشيد حسن (٥٦٤/٢).

فالخلاصة: أن المعتزلة ورثت منهج التأويل من الخوارج، وعضّت عليه بالنواجذ، وأصبح عندهم قاعدة للتعامل مع نصوص الكتاب والسنة.

يقول القاضي عبدالجبار المعتزلي[(١)] - وهو يتكلم عن الأخبار -: «وإن كان مما طريقه الاعتقادات، ينظر فإن كان موافقاً لحجج العقول، قبل...، وإن لم يكن موافقاً لها، فإن الواجب أن يرد... هذا إذا لم يحتمل التأويل إلا بتعسف، فأما إذا احتمله فالواجب أن يتأول»[(٢)].

فهذه هي أهم ما أخذه المعتزلة عن الخوارج ثم أحيته في عقائدها، ثم ورثته بعض الفرق بالشكل الذي استقر عليه عند المعتزلة.

- وأما عن القدرية، فأخذ المعتزلة القول بنفي القدر وأحيته، ولكن ليس بشكله الغالي الذي يتضمن نفي علم الله تعالى، وهو الذي كان عليه القدرية الأوائل، فإن هذا القول قد تلاشى وسقط لسببين:

١) قلة عدد القائلين بالقدر على هذا النحو[(٣)].

٢) وقوف الصحابة الذين أدركوا هذا المقالة، وعلماء التابعين ضد هذه المقولة بحزم، تارة بالبراءة من أهلها كما فعل ابن عمر رضي الله عنه، فقد قال لمن جاءه بخبرهم: «فأخبرهم أني بريء منهم، وأنهم برآء مني»[(٤)]. أو

---

(١) أبو الحسن عبدالجبار بن أحمد بن خليل الهمذاني الاستراباذي المعتزلي، من كبار فقهاء الشافعية، عمرَّ دهراً في غير السنة، تصانيفه كثيرة منها: «دلائل النبوة» و «شرح الأصول الخمسة» و «المغنى» وغيرها، وهو من الطبقة الثانية عشرة توفي سنة (٤١٥هـ).

انظر: سير أعلام النبلاء (٢٤٤/١٧، ٢٤٥)، وشذرات الذهب - ابن العماد الحنبلي (٢٠٢/٣، ٢٠٣)، وشرح عيون المسائل - الحاكم الجشمي المعتزلي - ضمن كتاب فضل الاعتزال ص(٣٨٢).

(٢) شرح الأصول الخمسة - ت د. عبدالكريم عثمان ص(٧٧٠).

(٣) قال يونس بن عبيد رحمه الله: «أدركت البصر وما بها قدري إلا سيسويه، ومعبد الجهني، وآخر ملعون من بني عوانه». الإبانة عن عقيدة الفرقة الناجية - ابن بطة العكبري - ت د. الأثيوبي (٢٩٩/٢).

(٤) صحيح مسلم بشرح النووي ك الإيمان: باب الإيمان والإسلام والإحسان (١٥٦/١).

بإهانتهم واحتقارهم[١]، أو بقتلهم وقطع دابر فتنتهم بعد تكفيرهم[٢].

لكن المعتزلة أحيت هذه العقيدة بطريقة خففت فيها من غلو السابقين، فأثبتت لله تعالى العلم والكتابة، وأنكرت مرتبتي الإرادة والخلق حين قرروا أن العباد هم الخالقون لأفعالهم، وأنهم يفعلونها بمحض مشيئتهم دون مشيئة الله تعالى[٣].

ولهذا لم يكفرهم العلماء كما كفَّروا القدرية الغلاة السابقين، قال شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله: «وأما القدرية الذين ينفون الكتابة والعلم فكفَّروهم، ولم يكفِّروا من أثبت العلم ولم يثبت خلق الأفعال»[٤].

وإن كان من المعتزلة من أنكر العلم كعمرو بن عبيد، فقد سئل عنه الإمام أحمد ـ رحمه الله ـ فقال: «كان لا يقر بالعلم، وهذا الكفر بالله»[٥]، إلا أن هذا قول فردٍ منهم وليس قول جمهور المعتزلة، وسيأتي بيان أن جمهورهم على نفي المشيئة والخلق فقط.

ومن هنا أصبح المعتزلة يلقبون بالقدرية؛ لأنهم يضيفون القول بالقدر إلى أنفسهم، ومدعي الشيء لنفسه أولى بأن ينسب إليه[٦]، ولأنهم يجعلون من طبقات رجالهم وعلمائهم بعض أرباب القدرية الغلاة[٧]، حتى أن من

---

(١) كما فعل طاووس ـ رحمه الله ـ مع معبد الجهني حين رآه في المطاف حيث التفت إلى الناس وقال: «هذا معبد فأهينوه» رواه اللالكائي في شرح أصول اعتقاد أهل السنة (٤/٦٣٧).

(٢) كما فعل الإمام الأوزاعي ـ رحمه الله ـ بغيلان الدمشقي حين أصر على هذه العقيدة فقد أفتى بقتله.
انظر: كتاب السنة ـ عبدالله بن أحمد بن حنبل ـ ت د. محمد سعيد القحطاني (٢/٤٢٩، ٤٣٠).

(٣) انظر: القضاء والقدر في ضوء الكتاب والسنة ومذاهب الناس فيه ـ د. عبدالرحمن المحمود ص(١١٧).

(٤) مجموع الفتاوى (٣/٣٥٢).

(٥) كتاب السنة ـ أبي بكر الخلاّل ـ ت عطية الزهراني (٣/٥٢٩).

(٦) انظر: عقائد الثلاث والسبعين فرقة ـ أبي محمد اليمني ت محمد الغامدي (١/٣٥٣، ٣٥٤).

(٧) انظر: مقالات الإسلاميين، أبي القاسم الكعبي المعتزلي ـ ضمن كتاب فضل الاعتزال ص(٨٩)، وطبقات المعتزلة ابن المرتضى ص(٢٥)، وفيها ذكر لمعبد الجهني وغيلان الدمشقي في طبقات المعتزلة.

العلماء من قرر أن رؤوس المعتزلة كواصل بن عطاء ـ مثلاً ـ كان يضمر اعتقاد القدرية الغلاة في قلبه[1].

ـ وأما عن الجهمية:

فقد مهّد التعاصر والتزامن بين الفرقتين[2]، والاتصالات الشخصية التي كانت بين الجهم وبين بعض أصحاب واصل[3] لأخذ المعتزلة عن الجهمية عقيدتهم في التوحيد، والتي تضمنت:

١) نفي الصفات: يقول شيخ الإسلام: «ثم إن أصل هذه المقالة ـ مقالة التعطيل للصفات ـ إنما هو مأخوذ عن تلامذة اليهود والمشركين... فإن أول من حفظ عنه أنه قال هذه المقالة في الإسلام.. هو الجعد بن درهم، وأخذها عنه الجهم بن صفوان، وأظهرها فنسبت مقالة الجهمية إليه»[4].

ثم إن المعتزلة ورثت هذه البدعة من الجهمية وأحيتها ولكن بشكل خففت فيه من غلو الجهمية، فإن الجهمية كانت تنفي عن الله الأسماء والصفات كما ذكر شيخ الإسلام ابن تيمية ـ رحمه الله ـ: «أن الجهم زاد نفي الأسماء على نفي الصفات»[5]، أما المعتزلة فإنهم يثبتون الأسماء وينفون الصفات ولهذا جعلهم العلماء الدرجة الثانية في التجهم[6]، ولقبوهم بمخانيث الجهمية[7].

٢) القول بخلق القرآن، ونفي رؤية الله تعالى مطلقاً: قال شيخ الإسلام

---

(١) انظر: التبصير في الدين وتمييز الفرقة الناجية من فرق الهالكين ـ أبي المظفر الإسفراييني. ت كمال الحوت ص(٦٧).

(٢) فجهم كما في ترجمته توفي عام (١٢٨)، والمعتزلة ظهرت في أوائل القرن الثاني فلا بد أن يكونا قد تعاصرا.

(٣) انظر: طبقات المعتزلة ـ القاضي عبدالجبار ص(٢٣٧ ـ ٢٤٠)، وطبقات المعتزلة ـ ابن المرتضى ص(٣٢).

(٤) الفتوى الحموية الكبرى ت شريف هزاع ص(٤٧، ٤٨).

(٥) انظر: مجموع الفتاوى (٦/٣٥).

(٦) انظر: تاريخ الجهمية والمعتزلة ـ القاسمي ص(٥١، ٥٢).

(٧) انظر: الحسنة والسيئة ـ شيخ الإسلام ابن تيمية ـ تقديم محمد جميل غازي ص(٨٧).

ـ رحمه الله ـ في المعتزلة: «وتوحيدهم هو توحيد الجهمية الذي مضمونه نفي الصفات وغير ذلك، قالوا: إن الله لا يرى، وأن القرآن مخلوق»[1].

فهذه جملة ما أخذه المعتزلة عن الفرق السابقة عليها وهم الخوارج والقدرية والجهمية. وقد ظهر دورهم في إحيائها.

والمعتزلة لما أخذت هذه العقائد عن أولئك غيرت في كثير منها حتى تخف الوطأة عليها، كما أنها جمعت لتلك العقائد الأدلة العقلية الفلسفية، ثم جاءت الفرق فأخذت تلك العقائد بصورتها عن المعتزلة واستدلت بأدلة المعتزلة عليها، وعليه فيكون التأثير من المعتزلة لا ممن سبقهم

ثالثاً: «أصول المعتزلة الخمسة»:

وضع المعتزلة لأنفسهم خمسة أصول تدور حولها عقائدهم، وهم يتوالون عليها، ويعادون عليها ويردون الفرع الذي يختلفون فيه بها[2]، ولا يكون الشخص معتزلياً حتى يؤمن بهذه الأصول كلها مجتمعة، وهي: التوحيد، والعدل، والوعد والوعيد، والمنزلة بين المنزلتين، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

يقول الخياط المعتزلي: «وليس يستحق أحد.. اسم الاعتزال حتى يجمع القول بالأصول الخمسة: التوحيد، العدل، الوعد الوعيد، المنزلة بين المنزلتين، الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر»[3].

ومصطلح الأصول الخمسة لم يظهر عند واصل بن عطاء، وإنما أُخذ عن تلاميذه، واكتمل عند أبي الهذيل العلاّف، والذي وصلت به الفرقة ذروة الاعتزال، واكتملت على يديه موضوعاته، وقد كتب في الأصول الخمسة بعض فصول كتبه[4]، ثم تتالت الكتب التي تحمل هذا المصطلح على يد

(١) مجموع الفتاوى (١٣/٣٥٧).

(٢) انظر: التنبيه والرد ـ أبي الحسن الملطي ـ ت يمان المياديني ص(٥١).

(٣) الانتصار ـ أبي الحسين الخياط ـ ت د. نيبرج ص(١٢٦).

(٤) انظر: التنبيه والرد ص(٥٢).

جعفر بن حرب، والقاضي عبدالجبار، وغيرهما من رجال المعتزلة[1].

والملاحظ أن هذه الأصول لم تصدر فيها المعتزلة عن الكتاب والسنة وأقوال الصحابة وعلماء السلف، وإنما صدروا في كثير منها عن بعض الديانات السابقة المحرفة كاليهودية والنصرانية، وعن الفلسفة اليونانية، وهم وإن أظهروا الاستناد إلى القرآن والسنة أحياناً، إلاَّ أنهم كثيراً ما يستعينون بمذاهب الفلاسفة لتأييد آرائهم، حتى إذا صدموا بالتنافر بين الشريعة والفلسفة عمدوا إلى تلفيق التوفيق بينهما متناسين أن المنطلق غير واحد، فالشريعة قائمة على الإيمان، والفلسفة منشؤها الوثنية والإلحاد[2].

وسأعرض لهذه الأصول مبيناً مراد المعتزلة من كل أصل، والبدع التي أدخلوها تحت كل أصل، وسوف أقدّم لكل أصل بتوطئة أذكر فيها بإيجاز مذهب أهل السنة فيه حتى يتبين بعده انحراف المعتزلة في هذه الأصول.

الأصل الأول: التوحيد:

التوحيد عند السلف هو: إفراد الله تعالى بالعبادة، مع الجزم بانفراده في ذاته وصفاته وأفعاله، فلا نظير له ولا مثيل[3]، وهو نوعان:

١) توحيد في الإثبات والمعرفة، وهو: إثبات حقيقة ذات الرب تعالى وصفاته وأفعاله وأسمائه ليس كمثله شيء في ذلك كله، وهو يشمل توحيد الربوبية وتوحيد الأسماء والصفات.

٢) توحيد في القصد والطلب ويتضمن توحيد الله تعالى في ألوهيته، وهو استحقاقه أن يُعبد وحده لا شريك له[4].

وهذه الأنواع متلازمة لا ينفك أحدها عن الآخر، فمن أتى بنوعٍ ولم

---

(١) انظر: نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام د. النشار (١/٤١٧).

(٢) انظر: موقف المعتزلة من السنة النبوية ومواطن انحرافهم عنها ـ أبو لبابة حسين ص(٤٢، ٤٣).

(٣) انظر: فتح الباري بشرح صحيح البخاري ـ الحافظ ابن حجر ـ ك التوحيد (١٣/٣٥٧).

(٤) انظر: شرح العقيدة الطحاوية ص(٤٢).

يأتِ بالآخر، فما ذاك إلاّ أنه لم يأت به على وجه الكمال المطلوب[1].

وتوحيد الألوهية والعبادة هو أهم أنواع التوحيد، فهو مفتاح دعوة الرسل، فلم يدعوا إلى شيء قبله، كما قال تعالى: ﴿وَلَقَدْ بَعَثْنَا فِى كُلِّ أُمَّةٍ رَّسُولًا أَنِ اعْبُدُوا اللَّهَ وَاجْتَنِبُوا الطَّٰغُوتَ﴾ [النحل: آية ٣٦].

وهو أول واجب على العبد كما قال عليه الصلاة والسلام: «**أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله**» متفق عليه[2]، وكذلك فهو آخر ما يجب على العبد كما قال عليه الصلاة والسلام: «**من كان آخر كلامه لا إله إلا الله دخل الجنة**»[3]. ومع هذه الأهمية لهذا النوع من التوحيد إلّا أنك لا تكاد تجد له في كتب أهل الكلام ـ وعلى رأسهم المعتزلة ـ إلا إشارات بسيطة.

وأما توحيد الربوبية فهو: الاعتقاد بأن الله سبحانه هو الرب المتفرد بالخلق والتدبير والرزق وأنه المحيي المميت النافع الضار[4]، وهذا التوحيد مغروس في الفطر، لم يذهب إلى نقيضه إلا من شذت فطرته فأنكره[5]، أو أشرك فيه[6].

وقد جعل المعتزلة وأهل الكلام هذا التوحيد هو الغاية والمطلوب الأول للرسل، وخلطوا بينه وبين توحيد الألوهية حيث جعلوا معنى الإلهية: القدرة على الاختراع[7].

وقد قرر العلماء أن هذا التوحيد لا يكفي المرء للدخول في الإسلام ما لم يأت بلازمه وهو توحيد الألوهية، ولهذا لم ينفع هذا التوحيد أهل

---

(١) انظر: تيسير العزيز الحميد شرح كتاب التوحيد ـ سليمان بن عبدالله آل الشيخ ت محمد حامد فقي ص(١١).

(٢) أخرجه البخاري: كتاب الزكاة، باب وجوب الزكاة (١٣٤/٢)، ومسلم: ك الإيمان، باب الأمر بقتال الناس حتى يقولوا: لا إله إلا الله محمد رسول الله (٥٢/١).

(٣) أخرجه أبو داود في سننه: ك الجنائز، ب في التلقين عن معاذ بن جبل (١٩٠/٣)، وصححه الألباني في صحيح سنن أبي داود (٦٠٢/٢).

(٤) انظر: نواقض الإيمان القولية والعلمية د. عبدالعزيز العبد اللطيف ص(٩٦).

(٥) ومنهم الدهرية، والطبائعيون، انظر: تلبيس إبليس ـ ابن الجوزي ص(٤٢ ـ ٤٤).

(٦) ومن أولئك: الثانوية من المجوس، النصاري، انظر: تلبيس إبليس ص(٤٤ ـ ٧٢).

(٧) انظر: مجموع الفتاوى ـ ابن تيمية (٩٧/٣، ٩٨).

الجاهلية الذين كانوا يقرون به لانتفاء شرطه وشطره من توحيد الألوهية(١).

وأما توحيد الأسماء والصفات فإيمان السلف به قائم على: إثبات ما أثبته الله لنفسه في كتابه أو على لسان رسوله ﷺ من الأسماء والصفات من غير تمثيل ولا تكييف ولا تحريف، ونفي ما نفاه الله عن نفسه في كتابه أو على لسان رسوله ﷺ من غير تعطيل، مع اعتقاد ثبوت كمال ضده لله تعالى، وما لم يرد فيه إثبات ولا نفي مما تنازع الناس فيه فإنهم يتوقفون في لفظه فلا يثبتونه ولا ينفونه لعدم ورود الدليل، وأما معناه فيستفصلون عنه فإن أريد به باطل ينزه الله عنه ردوه، وإن أُريد به حق لا يمتنع على الله قبلوه(٢).

وهذه الطريقة هي الواجبة شرعاً بدليل قوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَىٰ فَادْعُوهُ بِهَا ۖ وَذَرُوا الَّذِينَ يُلْحِدُونَ فِي أَسْمَائِهِ ۚ سَيُجْزَوْنَ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ ﴿١٨٠﴾﴾ [الأعراف: آية ١٨٠] فهي تدل على وجوب الإثبات من غير تحريف ولا تعطيل؛ لأنهما من الإلحاد، وقوله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ [الشورى: آية ١١]. وهي تدل على نفي التمثيل، وقوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ﴾ [الإسراء: آية ٣٦]. وهي تدل على نفي التكييف، وعلى التوقف فيما لم يرد إثباته أو نفيه(٣).

وقد بنى السلف طريقتهم في الإيمان بتوحيد الأسماء والصفات على قواعد عظيمة، منها ما يختص بالأسماء، ومنها ما يختص بالصفات، ومنها ما يختص بأدلتهما:

فأما قواعد الأسماء فهي بإجمال:

١) أسماء الله كلها حسنى وغاية في الحسن؛ لأنها تتضمن صفات لا نقص فيها بوجه من الوجوه(٤).

---

(١) انظر: درجات الصاعدين إلى مقامات الموحدين ـ محمد بن أحمد الحفظي ـ ت عمر العمروي ص(٣٢).

(٢) انظر: منهاج السنة النبوية ـ ابن تيمية ـ (١١١/٢).

(٣) انظر: فتح رب البرية بتلخيص الحموية ـ ابن عثيمين ضمن رسائل في العقيدة ص(٨).

(٤) انظر: القواعد المثلى في صفات الله وأسمائه الحسنى ـ ابن عثيمين ص(٦)، والصفات الإلهية في الكتاب والسنة النبوية ـ محمد أمان ص(١٧٧).

٢) أن أسماء الله تعالى أعلام باعتبار دلالتها على الذات، وأوصاف باعتبار ما دلت عليه من معاني[١].

٣) دلالة الأسماء على الذات تكون بالالتزام والمطابقة والتضمن[٢].

٤) أسماء الله توقيفية لا مجال للعقل فيها[٣].

٥) أسماء الله تعالى لا تنحصر بعدد معين لأن منها ما استأثر الله بعلمه[٤].

٦) الإلحاد في أسماء الله هو الميل بها عما يجب فيها بكل أنواع الميل[٥].

٧) الإيمان بالأسماء يقوم على ثلاثة أركان، وهي: الإيمان بالاسم، والإيمان بالمغنى الدال عليه الاسم، والإيمان بما يتعلق به من آثار[٦].

وأما قواعد الصفات فهي بإجمال:

١) صفات الله تعالى صفات كمال لا نقص فيها بوجه من الوجوه[٧].

٢) ليس فيما وصف الله نفسه أو وصفه به رسوله تشبيه لصفاته بصفات خلقه[٨].

---

(١) انظر: مدارج السالكين - ابن القيم (٤١/١)، والقواعد المثلى ص(٨).

(٢) انظر: مدارج السالكين (٤١/١، ٤٢)، ودلالة الالتزام هي: دلالة اللفظ على خارج معناه، ودلالة المطابقة هي: دلالة اللفظ على تمام ما وضع له، ودلالة التضمن هي: دلالة اللفظ على جزء معناه، انظر: الصفات الإلهية، للجامي ص(١٧٨، ١٧٩).

(٣) انظر: الصفات الإلهية ص(٥٨)، والقواعد المثلى ص(١٣).

(٤) انظر: الأسماء والصفات - أبي بكر البيهقي - ت عبدالله الحاشدي (٢٧/١)، والقواعد الكلية للأسماء والصفات - إبراهيم البريكان ص(١٠٩).

(٥) انظر: بدائع الفوائد - ابن القيم (١٦٩/١)، والكواشف الجلية عن معاني الواسطية، عبدالعزيز السلمان ص(٩٥).

(٦) انظر: الكواشف الجلية ص(٥٦)، والقواعد المثلى ص(١٠).

(٧) انظر: شرح القيروانية الميسّر - د. محمد الخميس ص(٢٤).

(٨) انظر: وسطية أهل السنة بين الفرق - د. محمد باكريم ص(٣٢٠).

٣) الكلام في الصفات فرع عن الكلام في الذات[١].

٤) القول في بعض الصفات كالقول في البعض الآخر[٢].

٥) باب الصفات أوسع من باب الأسماء؛ لأن كل اسم متضمن لصفة[٣].

٦) إطلاق ما ورد به الشرع من الصفات، والاستفصال في العبارات المحدثة[٤].

٧) تنزيه الله تعالى عن النقائص يكون بلا تعطيل، فلا بد من إثبات كمال الضد[٥].

٨) الإجمال يكون في النفي، والتفصيل في الإثبات[٦].

ـ أما قواعد أدلة الأسماء والصفات فهي بإجمال:

١) الأدلة التي تثبت بها أسماء الله وصفاته هي كتاب الله وسنة نبيه ﷺ فقط[٧].

٢) إجراء نصوص الأسماء والصفات على ظاهرها المتبادر إلى الذهن وعدم تحريفها[٨].

---

(١) انظر: جواب الخطيب البغدادي عن سؤال أهل دمشق في الصفات، ت جمال عزون ص(٦٤، ٦٥).

(٢) انظر: الرسالة التدمرية ـ شيخ الإسلام ابن تيمية ص(٢١)، ووسطية أهل السنة ص(٣٢١).

(٣) انظر: القواعد المثلى ـ ابن عثيمين ص(٢١).

(٤) انظر: منهج أهل السنة ومنهج الأشاعرة في توحيد الله ـ خالد نور (٢/٤١٨).

(٥) انظر: درء تعارض العقل والنقل ـ ابن تيمية ت د. محمد رشاد (١٠/٢٤٥)، وبيان تلبيس الجهمية ـ ابن تيمية (١/٧٥).

(٦) انظر: شرح العقيدة الطحاوية ص(٦٩).

(٧) انظر: القواعد المثلى ص(٢٩)، ومنهج أهل السنة ومنهج الأشاعرة في توحيد الله (٢/٤٣٥).

(٨) انظر: القواعد المثلى ص(٣٦).

٣) ظواهر النصوص معلومة لنا من حيث معانيها، ومجهولة لنا باعتبار كيفياتها[١].

٤) الاستدلال بقياس الأولى دون غيره من أنواع القياس[٢].

٥) عدم التفريق بين الأدلة الشرعية من حيث الأخذ بها[٣].

فهذه جملة قواعد أهل السنة في توحيد الأسماء والصفات، تميَّز بها منهج أهل السنة عن مناهج المخالفين.

وبعد هذه التوطئة، أعرض لأصل التوحيد عند المعتزلة مبيناً ضلالهم فيه فأقول:

معنى التوحيد عندهم كما يقول القاضي عبدالجبار المعتزلي: «فأما في اصطلاح المتكلمين فهو العلم بأن الله تعالى واحد لا يشاركه غيره فيما يستحق من الصفات نفياً وإثباتاً على الحد الذي يستحقه، والإقرار به»[٤]. وبهذا التعريف يتقرر أن المعتزلة إنما تركز على توحيد الأسماء والصفات وتوحيد الربوبية، وليس فيه ما يشير إلى توحيد العبادة والألوهية.

وقد أدخل المعتزلة تحت أصل التوحيد أربع ضلالات هي: نفي الصفات الذاتية، وتأويل الصفات الخبرية، والقول بخلق القرآن، ونفي رؤية الله تعالى مطلقاً[٥].

وهذه الضلالات كانت نتيجة استدلالهم العقلي على وجود الله تعالى، وذلك أنهم استدلوا على وجود الله تعالى بدليل «الحدوث والقدم» أو

---

(١) انظر: المرجع السابق ص(٣٤).
(٢) انظر: نقض المنطق - ابن تيمية، ت محمد حمزة وسليمان الصنيع ص(١٦٥)، والعقيدة الواسطية ابن تيمية، بشرح محمد خليل هراس ص(٢٧).
(٣) انظر: الصفات الإلهية - الجامي ص(٦٤)، ومنهج أهل السنة ومنهج الأشاعرة في توحيد الله (٢/٤٤٣).
(٤) شرح الأصول الخمسة - ت د. عبدالكريم عثمان ص(١٢٨).
(٥) انظر: تعريفهم للتوحيد في - مقالات الإسلاميين - أبي القاسم البلخي المعتزلي ضمن كتاب فضل الاعتزال ص(٦٣).

«حدوث الأجسام»[1]، ثم توصلوا بهذا الدليل إلى نفي الصفات عن الله تعالى ونفي الرؤية، فقالوا في استدلالهم: إن الأجسام يوجد بها أعراض معينة كالحركة والسكون، والاجتماع والافتراق، وصفات الأجسام، فالجسم يتحرك ثم يسكن أو العكس، فهذه أعراض يتعرض لها خلاف ذاته، وهذه الأعراض حادثة لأنها تتغير، والقديم لا يتغير ولا يطرأ عليه تبديل، وبما أن كل جسم لا يخلو من أعراض في كل وقت، فالأجسام أيضاً محدَثة وليست قديمة، وإذا ثبت أن الأجسام محدَثة فلا بد لها من موجد؛ لأنها لا تخلوا أن تكون أحد ثلاثة أقسام:

- إما مستحيلة الوجود، وهذا خلاف الفرض؛ لأننا نتحدث عن أجسام موجودة.

- وإما واجبة الوجود، وهذا مستحيل لأن واجب الوجوب بنفسه لا يقبل العدم.

- وإما ممكنة الوجود، وعلى هذا التقدير يكون المحدَث دائراً بين احتمالين: إمكان وجوده، أو إمكان عدم وجوده، وكلاهما متساويان، وحدوث المحدَث وإيجاده بعد العدم يحتاج إلى مرجح ليرجح إيجاده في وقت مخصوص، ومكان مخصوص، وهذا المرجح هو الله تعالى[2].

وبعد أن تم لهم إثبات الله تعالى بهذا الدليل، نظروا إلى الصفات التي أثبتها الله تعالى لنفسه أو على لسان رسوله، فقالوا: قد تبين لنا أن الصفات أعراض للأجسام فهي محدَثة، فلا توجد صفات قديمة غير محدَثة، ولو قلنا بوجودها لقلنا بوجود قديمين، فكي لا نقع في ذلك الأمر المنافي للتوحيد

---

(١) انظر: منهاج السنة النبوية ـ ابن تيمية، ت د. محمد رشاد سالم (٣١٠/١ ـ ٣١٢).

(٢) انظر: المختصر في أصول الدين ـ القاضي عبدالجبار المعتزلي ضمن رسائل العدل والتوحيد، ت د. محمد عمارة ص(٢٠٣ ـ ٢٠٩)، ومجموع الفتاوي ص(٣٠٣/٣)، ودرء تعارض العقل والنقل ـ ابن تيمية ت د. محمد رشاد (٢٩٢/٢)، والنبوات ـ ابن تيمية ص(٤٢)، ومختصر الصواعق المرسلة ـ ابن القيم ـ باختصار محمد بن الموصلي (١٢٨/١).

الخالص لا نصف الله تعالى بصفات إيجابية، بل نصفه بصفات سلبية مثل: ليس كمثله شيء، وليس بجسم ولا شبح... إلخ، ثم عرَّجوا على سائر الصفات كاليدين، والعين ونحوها، فقالوا: لا بد من تأويل مثل هذه الآيات حتى لا تنافي التنزيه اللائق به سبحانه، وعلى ذلك نفوا استواءه على العرش، ونفوا رؤيته في الدنيا والآخرة تبعاً لنفي الجسم والجهة، وقالوا بخلق القرآن تبعاً لنفي صفة الكلام[1]، فتوصلوا بهذا الدليل إلى التعطيل الكامل عبر طريق باطل.

أولاً: نفي الصفات الذاتية:

لقد قسَّم المعتزلة الصفات الذاتية إلى قسمين:

١) صفات إيجابية لفظاً غير إيجابية في المعنى: كالوحدانية والصمدانية والقدم، ومخالفة الحوادث.

فالوحدانية رغم إيجابيتها في اللفظ، إلاَّ أن معناها سلبي وهو نفي الشريك، والقدم يعني نفي الحدوث عن الله، والصمدانية تعني نفي احتياجه، ومخالفة الحوادث تعني نفي مشابهة الله للمخلوقات؛ وهذه الصفات أثبتها المعتزلة؛ لأنها كما يقولون لا تثبت شيئاً غير الذات، ولم تمس مبدأ التوحيد.

٢) صفات إيجابية لفظاً ومعنى: كالعلم والقدرة والإرادة والحياة ونحوها[2]، وهذه الصفات نفاها المعتزلة لأسباب وأدلة سيأتي بيانها وبيان بطلانها.

وقد كان للمعتزلة عدة طرق في نفي الصفات الذاتية، وهي:

---

(١) انظر: مقالات الإسلاميين ـ البلخي المعتزلي ص(٦٣)، والمعتزلة بين القديم والحديث ـ محمد العبده، وطارق عبدالحليم ص(٤٦ ـ ٥١).

(٢) انظر: ـ في علم الكلام ـ د. أحمد صبحي ج(١) المعتزلة ص(١٢٣)، ودراسات نقدية في مذاهب الفرق الكلامية د. محمد السنهوتي ص(١٥٧).

الطريقة الأولى: وهي طريقة الإنكار الواضح للصفات الذاتية عن الله تعالى بحجة أن إثباتها يستلزم وجود إلهين قديمين أزليين[1]، وهذه الطريقة ظاهرة؛ لأنها لم تصبغ بالصبغة الفلسفية التي صبغت بها الطرق المتأخرة التي طالع أصحابها كتب الفلاسفة، وهذه الطريقة كان عليها أوائل المعتزلة كواصل بن عطاء.

الطريقة الثانية: جعْل الصفات الذاتية وجوهاً واعتباراتٍ عقلية، بمعنى أنه لا حقيقة لها منفصلة عن الذات[2]، وهو الذي يُعبِّر عنه عند بعض المؤلفين «بعينية الذات والصفات» بمعنى أن هذه الصفات هي عين الذات وليست صفات لهذه الذات، وهذه طريقة أبي علي الجبائي، وأبي الهذيل العلاف، فأبو علي يقول: «الباريء تعالى عالم لذاته وقادر حي لذاته»[3] وأبو الهذيل يقول: «هو عالم بعلم هو هو، وقادر بقدرة هي هو، وحي بحياة هي هو»[4] فالصفات الذاتية عندهما مجرد اعتبارات ذهنية ليست سوى الذات.

الطريقة الثالثة: جعْل الصفات الذاتية عائدة إلى معنى السلب، بمعنى: أن كل صفة تثبت الله تعالى فإنهم يفسرونها بنفي نقيضها، ولا يقررون ما دلت عليه من معنىً ثابت للذات، وهذه الطريقة اشتهر بها النظّام، والجاحظ وأتباعهما، فهم يقولون: معنى قولي عالم إثبات ذاته ونفي الجهل عنه، ومعنى قولي قادر إثبات ذاته ونفي العجز عنه، ومعنى قولي حي، إثبات ذاته ونفي الموت عنه... إلى آخر الصفات الذاتية[5]، بل إن النظّام يرى أن الصفات الذاتية إنما تختلف لاختلاف ما ينفى عن الله من النقائص[6].

---

(١) انظر: الملل والنحل - الشهرستاني (٤٦/١).

(٢) انظر: شرح الأصول الخمسة (١٨٢، ١٨٣).

(٣) انظر: الملل والنحل - الشهرستاني (٥٠/١)، والفرق بين الفرق - البغدادي ص(١٢٧)، والتبصير في الدين - الإسفراييني ص(٧٠).

(٤) انظر: المختصر في أصول الدين - القاضي عبدالجبار ص(٢١٢)، ومقالات الإسلاميين (٢٤٥/١)، واعتقادات فرق المسلمين والمشركين - الرازي ص(٤٠).

(٥)(٦) انظر: مقالات الإسلاميين (٢٤٧/١، ٢٤٨)، وابن تيمية السلفي - محمد خليل هراس ص(٩٨).

الطريقة الرابعة: إثبات أحوال وراء الذات بدلًا من الصفات، وهي طريقة أبي هاشم الجبائي، وقد عبَّر عنها الشهرستاني بقوله: «هو عالم لذاته بمعنى أنه ذو حال هي صفة معلومة وراء كونه ذاتاً موجوداً، وإنما تعلم الصفة على الذات لا بانفرادها، فأثبت أحوالًا هي صفات لا موجودة ولا معدومة، ولا معلومة ولا مجهولة، ولا قديمة ولا محدثة، أي هي على حيالها لا تعرف كذلك بل مع الذات»[1].

وهذه الطريقة لا تكاد تفهم، وما يفهم منها هو أن هذه الصفات الذاتية غير معلومة على حيالها يعني على استقلالها وانفرادها، فالعلم، والحياة، والسمع، والبصر، والقدرة ليست لها معاني، أو أن لها معانٍ غير معلومة عندما تستقل عن الذات، وهذا في الحقيقة نفي غير واضح أكَّده قوله: لا موجودة ولا معدومة، ولا معلومة ولا مجهولة، ولا قديمة ولا محدثة، قالوا: إنها لو كانت موجودة لصارت قديمة وهذا يعني تعدد القدماء، ولا معدومة لأن المعدوم عنده شيء والباري غير الأشياء، ولا معلومة لأنها لو علمت لصارت أشياء لأنه لا يعلم إلاَّ الأشياء والذوات في رأيه، ولا قديمة لأنها لو كانت قديمة لشاركت الذات الإلهية في أخص أوصافها وهو القدم، ولا محدثة؛ لأنها لو كانت كذلك لكان تعالى محلاً للحوادث وهذا لا يصح على حد زعمه[2].

الطريقة الخامسة: إثبات معاني وراء الذات، وهي طريقة معمر بن عباد السلمي، قال أبو الحسن الأشعري: «وأما معمر فحكى عنه محمد بن عيسى السيرافي النظامي أنه كان يقول: إن الباري عالم بعلم، وإن علمه كان علماً له لمعنى، وكان المعنى لمعنى لا إلى غاية، وكذلك قوله في سائر صفات الذات»[3].

والمعاني التي ذكرها معمر كما يقول النشار: ليست هي الأعراض،

---

(١) الملل والنحل ـ الشهرستاني (٨٢/١).

(٢) انظر: دراسات في الفرق والعقائد الإسلامية ـ د. عرفان عبدالحميد ص(٢٤١).

(٣) مقالات الإسلاميين (١٨٠/٢).

وإنما هي التي تسبب الأعراض، وهي تحل في المكان الذي سببت حركته أو سكونه، وحياته أو مماته[1]، ثم يعود النشار فيقول: إنَّ الباحثين قد تنكبوا في تفسير هذه المعاني، وإنه وقف على نصٍ عند معمر لم يتنبه إليه الباحثون وهو قوله: «إن صفات الله معاني». ووصل بهذا إلى أن معاني معمر هي الصفات، لكنها صفات اعتبارية ذهنية تعود إلى الذات[2]، وبهذه النتيجة التي توصل إليها النشَّار يتأكد لنا أن معمر وأتباعه لا يثبتون إلاَّ الذات، وأن هذه المعاني ليست صفاتاً للذات.

الطريقة السادسة: وهي طريقة أصحاب المزايا من المعتزلة، وعلى رأسهم أبو الحسين البصري[3] فهؤلاء أطلقوا على الصفات الذاتية مزايا تجوزاً، ولم يريدوا بهذا القول إثبات صفات لله، وفي هذا يقول أحد علماء الزيدية: «وأعلم أن الصفة والمزية والحال في الاصطلاح بمعنىً واحد، ومن هذا استعملت المزية وأريد بها غير الصفة كما يقول أبو الحسين ومن يقول بقوله، وأثبت أن لله بكونه قادراً وعالماً وحياً ونحوها مزايا، ونفى أن يكون له بها صفات، ومن ثم سُمي وأصحابه بأصحاب المزايا»[4].

فهذه طرق رجال المعتزلة في نفي الصفات الذاتية، وكلهم مجمعون على نفي الصفات الذاتية، وقد حكى إجماعهم على ذلك بعض علمائهم[5]،

---

(١) انظر: نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام (١/٥٠٧).

(٢) انظر: نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام (١/٥٠٧).

(٣) أبو الحسين محمد بن علي بن الطيب البصري، شيخ المعتزلة، وصاحب التصانيف الكلامية، كان فصيحاً بليغاً يتوقد ذكاءً، له كتاب «المعتمد في أصول الفقه» من أجود الكتب، وكتاب «تصفيح الأدلة» وغيرهما وهو من تلاميذ القاضي عبدالجبار ومن الطبقة الثانية عشرة. توفي ببغداد سنة (٤٣٦هـ).

انظر: سير أعلام النبلاء (١٧/٥٨٧)، وشرح عيون المسائل ـ الحاكم الجشمي ص(٣٨٧).

(٤) شرح القلائد ـ النجري ص(١٧)، نقلًا عن الصلة بين الزيدية والمعتزلة ـ د. أحمد عارف ص(١٥١).

(٥) انظر: فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة. القاضي عبدالجبار ت فؤاد سيد ص(٣٤٧)، والمنية والأمل ـ ابن المرتضى ص(٦٠).

وبعض علماء أهل السنة[1]، وغيرهم[2].

وقد استدل المعتزلة على نفي الصفات الذاتية بشبه نقلية وعقلية:

أما النقلية - وليست هي المقدّمة عندهم - فقد استدلوا بالآيات التي تنزه الله سبحانه وتعالى عن المثيل وعن النقائص كقوله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ﴾ [الشورى: آية ١١] وقوله: ﴿لَا تَأْخُذُهُۥ سِنَةٌ وَلَا نَوْمٌ﴾ [البقرة: آية ٢٥٥] وقوله: ﴿وَلَا يُحِيطُونَ بِهِۦ عِلْمًا﴾ [طه: آية ١١٠] وقوله: ﴿لَّا تُدْرِكُهُ ٱلْأَبْصَـٰرُ﴾ [الأنعام: آية ١٠٣] ونحوها، وهم يرون أن هذه الآيات أكثر موردأ، وأوضح دلالة من آيات الإثبات التي توهم التشبيه على حد زعمهم[3].

والجواب على هذه الشبهة أن يقال:

إن قولهم: إن آيات التنزيه والنفي أكثر مورداً من آيات إثبات الصفات باطل، والصحيح عكسه تماماً، فإن الصفات التي أثبتها الله تعالى لنفسه وأخبر بها، أكثر بكثير مما نفاه عن نفسه، وذلك أن هذه الصفات مدح وكمال ولهذا كثرت وتنوعت دلالتها، بل إن اشتمال الكتب الإلهية على الأسماء والصفات أكثر من اشتمالها على ما عداها، وذلك لشرف متعلقها، وشدة الحاجة إلى معرفته[4]، بعكس آيات النفي فإنها لم تذكر إلا في أحوال معينة[5]، مثل بيان عموم كماله تعالى في مثل قوله: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ﴾ [الشورى: آية ١١]، ﴿وَلَمْ يَكُن لَّهُۥ كُفُوًا أَحَدٌۢ ﴿٤﴾﴾ [الإخلاص: آية

---

(١) انظر: عقائد الثلاث والسبعين فرقة - أبي محمد اليمني - ت محمد الغامدي (٣٢٦/١)، والرسالة التدمرية - ابن تيمية ص(١٢).

(٢) مقالات الإسلاميين - الأشعري (٢٣٤/١)، والفرق بين الفرق - البغدادي ص(١١٤) والملل والنحل - الشهرستاني (٤٤/١)، والتبصير في الدين - الإسفراييني ص(٦٣).

(٣) انظر: المقدمة - ابن خلدون ص(٢٦٤)، ودراسات نقدية في مذهب الفرق الكلامية - السنهوتي ص(١٥٤).

(٤) انظر: مختصر الصواعق المرسلة - ابن القيم باختصار الموصلي (٤١/١).

(٥) انظر: القواعد المثلى - ابن عثيمين ص(٢٤).

٤]، أو نفي ما ادعاه في حقه الكاذبون، كقوله تعالى: ﴿وَمَا يَنۢبَغِي لِلرَّحۡمَٰنِ أَن يَتَّخِذَ وَلَدًا ۝٩٢﴾ [مريم: آية ٩٢]، أو دفع توهم نقص من كماله في هذا الأمر المعين كقوله تعالى: ﴿وَمَا مَسَّنَا مِن لُّغُوبٍ﴾ [ق: آية ٣٨].

وأما قولهم: إن آيات النفي أوضح دلالة من آيات الإثبات فباطل أيضاً؛ لأنهم جعلوا آيات الصفات من المتشابه الذي يوهم أشياء باطلة كالقول بالتشبيه أو التمثيل، والصحيح أن آيات الصفات ليست من المتشابه الذي استأثر الله بعلمه، بل إنها واضحة المعنى ومعلومة، ليس فيها ألغاز ولا أحاجي، وما استأثر الله بعلمه فيها إنما هو حقيقة تلك الصفات وكيفياتها[1].

وأما شبههم العقلية فمنها:

١) لما قرر المعتزلة أن الجسم والعرض منفيان عن الله تعالى، بنوا على ذلك بعض الشبه التي توصلوا بها إلى نفي الصفات، كقولهم: «لو كان جسماً لوجب ألا يخلو من دلائل الحدوث كالقرب، والبعد، والاجتماع والافتراق، ولوجب أن يكون محدثاً لهذه الأجسام»[2].

والجواب عن هذه الشبهة: ما ذكره شيخ الإسلام ابن تيمية - رحمه الله - من أن لفظ الأعراض والحوادث لفظان مجملان لا بد من التفصيل فيهما: فإن أريد بذلك ما يعقله أهل اللغة من أن الأعراض والحوادث هي الأمراض والآفات، كما يقال: فلان قد عرض له مرض شديد، وفلان قد أحدث حدثاً عظيماً، فهذا نقص ينزه الله تعالى عنه.

وإن أريد بالأعراض والحوادث اصطلاح خاص، فإنما أحدث ذلك الاصطلاح من أحدثه من أهل الكلام، وليست هي لغة العرب، ولا لغة

---

(١) انظر: مجموع الفتاوى (١٣/٢٩٤، ٢٩٥)، وتعليق ابن سحمان علي السفاريني في لوامع الأنوار البهية وسواطع الأسرار الأثرية (١/٩٥، ٩٦)، والصفات الإلهية - الجامي ص(٢١٧، ٢١٨).

(٢) المختصر في أصول الدين - القاضي عبدالجبار، ت محمد عمارة ص(٢١٥)، وشرح الأصول الخمسة ص(٢١٨).

أحد من أهل اللغة، ولا لغة القرآن ولا غيره، ولا العرف العام، ولا اصطلاح أكثر الخائضين في العلم، بل مبتدعوها هم أهل البدع، وبكل حال فمجرد هذا الاصطلاح، وتسمية هذه أعراضاً وحوادث لا يخرجها عن أنها من الكمال الذي يكون المتصف بها أكمل ممن لا يمكنه الاتصاف بها[1].

٢) قالوا: لو قامت به تعالى صفات وجودية لكان مفتقراً إليها، وهي مفتقرة إليه، فيكون الرب مفتقراً إلى غيره[2].

والجواب على هذه الشبهة:

أن الاحتجاج بنفي الافتقار، إنما يعقل في شيئين يمكن وجود كل واحدٍ منهم دون الآخر، وهذا ممتنع هنا؛ لأن تقدير ذاتٍ مجردة عن جميع الصفات إنما يمكن في الذهن لا في الخارجِ، فلا يمكن وجود شيء قام بنفسه في الخارج لا يتصف بصفة ثبوتية أصلاً، فما هو قائم بنفسه لا بد له من صفة، وما كان صفة فلا بد له من قائم بنفسه.

ثم يقال له: ما تعنون بالافتقار؟ أتعنون أن الذات فاعلة للصفات مبدعة لها وبالعكس؟ أم تعنون التلازم، وهو أن لا يكون أحدهما إلاَّ بالآخر؟ فالأول باطل، فإن الرب ليس بفاعلٍ لصفاته اللازمة، بل لا يلزمه شيء معين في أفعاله، ومقولاته، فكيف تجعل صفاته مفعولة له وصفاته لازمة لذاته ليست من مفعولاته، وإن عنيتم التلازم فهو حق، بل إن التلازم بين الذات والصفات أبلغ في الكمال من جواز التفريق بينهما، فإنه لو جاز وجوده بدون صفات الكمال، لم يكن الكمال واجباً له، بل ممكناً له، وحينئذٍ فكان يفتقر في ثبوتها له إلى غيره، وهذا نقص ممتنع عليه[3].

٣) قالوا: لو أثبتنا هذه الصفات لمعانٍ قديمة لشاركته في القدم، ولو شاركته في القدم الذي هو أخص أوصافه لشاركته في الإلهية[4].

---

(١) انظر: مجموع الفتاوى (٦/٩٠ ـ ٩٤)، وشرح العقيدة الطحاوية ـ ابن أبي العز (٩٧).

(٢) انظر: شرح الأصول الخمسة ص(٢١٣)، ومجموع الفتاوي (٦/٩٨).

(٣) انظر: مجموع الفتاوى (٦/٩٨ ـ ١٠٠).

(٤) انظر: الملل والنحل ـ الشهرستاني (١/٤٤، ٤٥)، وشرح الأصول الخمسة (١٩٥، ١٩٦).

والجواب عن هذه الشبهة:

أن يقال: إن المحذور الذي نفاه العقل والشرع والفطرة، وأجمعت الأنبياء على بطلانه، أن يكون مع الله آلهة أخرى، لا أن يكون إله العالمين الواحد القهار، حياً قيوماً سميعاً بصيراً متكلماً آمراً ناهياً له الأسماء الحسنى والصفات العلى، فلم ينف الشرع والعقل والفطرة أن يكون للإله الواحد صفات كمال يختص بها لذاته[1].

٤) شبهة التركيب، وهي فلسفية معتزلية كما يقول شيخ الإسلام[2].

قالو: «إن الصفات أعراض لا تقوم إلاَّ بجسم مركب، والمركب ممكن محتاج، وذلك عين النقص»[3].

والجواب عن هذه الشبهة:

أن يقال: أما عن جعل الصفات أعراضاً، فقد سبق الجواب عنه في الشبهة الأولى العقلية. وأما التركيب فيقال لهم: ما مرادكم من التركيب؟ فإن له عدة معاني:

أحدها: التركيب من متباينين فأكثر، ويسمى تركيب مزج كتركيب الحيوان من الطبائع الأربع والأعضاء ونحو ذلك، وهو منفي عن الله، ولا يلزم من وصف الله بالصفات الكاملة.

الثاني: تركيب الجوار، كمصراعي الباب ونحوه، وهذا منفي عن الله ولا يلزم من إثبات الصفات.

الثالث: التركيب من الأجزاء المتماثلة، وتسمى الجواهر الفردة.

الرابع: التركيب من الهيولي والصورة كالخاتم.

الخامس: التركيب من الذات والصفات، وهذا الذي سمَّاه النفاة من

(١) انظر: مختصر الصواعق المرسلة - ابن القيم - اختصره محمد الموصلي (١/ ١١٢).
(٢) انظر: بيان تلبيس الجهمية - ابن تيمية (١/٦٠٥).
(٣) انظر: مجموع الفتاوى (٦/١٠٢).

المعتزلة وغيرهم تركيباً ليعطِّلوا الرب عن صفاته، وهذا إصطلاح منهم لا يعرف في اللغة، ولا في استعمالات الشارع، والعبرة للمعاني لا للألفاظ، سمُّوه ما شئتم، فلا يترتب على التسمية بدون المعنى حكم، فلو اصطلح على تسمية اللبن خمراً لم يحرم بهذه التسمية[1].

السادس: التركيب من الماهية ووجودها، ومن المحال في الواقع والخارج أن توجد ذات مجردة عن وجودها[2].

وإذا تبين هذا انتفى ما ذهبوا إليه في آخر الشبهة من القول بالاحتياج، فقد امتنع بالعقل والسمع أن يكون الرب تعالى فقيراً إلى خلقه، بل هو الغني عن العالمين، وقد علم أنه سبحانه حي قيوم بنفسه، وأن نفسه قائمة بنفسه، وموجودة بذاته وليس ثبوته وغناه مستفاداً من غيره سبحانه[3].

ثانياً: تأويل الصفات الخبرية:

الصفات الخبرية: هي التي لا سبيل إلى إثباتها إلاّ بطريق السمع وهو خبر الله ورسوله ﷺ، وهي قسمان:

الأول: صفات ذاتية كالوجه، واليدين، والعين، والقدم ونحوها.

الثاني: صفات فعلية تقع حسب مشيئة الله تعالى كالرضا، والفرح، والغضب، والاستواء، والنزول، والمجيء[4].

والسلف يثبتون هذه الصفات لله تعالى على الوجه اللائق به، من غير تمثيل ولا تكييف، لأن إثباتها يتضمن كماله سبحانه وتعالى، ولأن السمع ورد بها ثناءً على الله، ومدحاً، وتعرفاً منه إلى عباده[5].

---

(١)(٢) انظر: الصواعق المرسلة على الجهمية والمعطلة ـ ابن القيم ت د. علي الدخيل الله (٩٤٤/٣ ـ ٩٤٩)، وشرح العقيدة الطحاوية ص(٢٤٠، ٢٤١).

(٣) انظر: بيان تلبيس الجهمية ـ ابن تيمية (٦٠٧/١)، والمعتزلة ـ عواد المعتق ص(٩١).

(٤) انظر: الصفات الإلهية في الكتاب والسنة ـ محمد أمان الجامي ص(٢٠٧، ٢٠٨).

(٥) انظر: العقيدة الإسلامية بين السلفية والمعتزلة ـ د. محمود خفاجي ص(٣٦٦،٣٦٧).

وقد وقف السلف في هذه الصفات مع نصوص الكتاب والسنة لم يتجاوزوها، ولم يخوضوا فيها بالتحريف بدعوى أن ظاهرها غير مراد، بل أمرُّوا النصوص كما جاءت مكتفين بعلم المعنى العام الذي يدل عليه اللفظ بالوضع دون تعمق أو تفلسف[1].

وقد نفى المعتزلة هذه الصفات، ولكن بطريقة أخرى مؤداها إلى النفي وهي طريقة التحريف الذي سموه تأويلاً ليقبله الناس، وهو في حقيقته ينتهي إلى التعطيل كما ذكر العلماء، فإن بين التحريف والتعطيل عموم وخصوص مطلق، فالتعطيل أعم من التحريف مطلقاً بمعنى أنه كلما وجد التحريف وجد التعطيل دون العكس[2].

وقد استغل المعتزلة ثراء اللغة العربية في دلالة اللفظ على عدة معاني، وكثرة استخدام العرب للمجاز، والاستعارات، والكنايات، وتعدد القراءات في بعض الآيات[3].

وعلة المعتزلة في هذا التأويل: أن إثبات هذه الصفات توقع فيما اعتبروه من النقائص التي يجب أن ينزه الله تعالى عنها، وذلك على النحو التالي:

١) قالوا: إن بعض هذه الصفات يوهم نسبة الجهة والمكان لله تعالى كالاستواء، والعلو والمجيء، وعندهم أن الجهة والمكان تقتضي التجسيم والتمثيل، ثم تسلَّطوا على نصوص تلك الصفات بالتأويل.

فقالوا في قوله تعالى: ﴿ٱلرَّحْمَٰنُ عَلَى ٱلْعَرْشِ ٱسْتَوَىٰ ۝٥﴾ [طه: آية ٥٠]، الاستواء: بمعنى الاستيلاء والغلبة، مستدلين بقول الشاعر:

---

(١) انظر: الصفات الإلهية - الجامي ص(٢١٨).

(٢) انظر: العقيدة الواسطية - ابن تيمية بشرح محمد خليل هراس، وتعليق عبدالرزاق عفيفي ص(٢١).

(٣) انظر: في علم الكلام - د. أحمد صبحي (١٢٦/١).

قد استوى بشر على العراق   من غير سيف ودم مهراق[1]

وأولوا العلو في قوله تعالى: ﴿سَبِّحِ ٱسْمَ رَبِّكَ ٱلْأَعْلَى ۝١﴾ [الأعلى: آية ١] بأنه علو القهر، والاقتدار، لا بمعنى العلو في المكان والاستواء على العرش[2]، وأولوا المجيء في قوله تعالى: ﴿وَجَآءَ رَبُّكَ﴾ [الفجر: آية ٢٢]. بأن المراد: وجاء أمر ربك، جرياً على عادة العرب في حذف المضاف، وإقامة المضاف إليه مقامه[3].

وشبهاتهم في تأويل الاستواء والعلو والمجيء هي: أنها تقتضي التجسيم، وافتقاره إليها، وحلول الحوادث، وتستلزم الجهة والمكان.

وقد تقدم مناقشة شبهة التجسيم، والافتقار، وحلول الحوادث عند الكلام على شبهاتهم العقلية في نفي الصفات الذاتية.

وبقيت شبهة استلزام الجهة والمكان، وقد أبطل علماء السلف رحمهم الله هذه الشبهة فقالوا: إن لفظ الجهة غير وارد في الكتاب والسنة، فهو من الألفاظ التي يجب التوقف عندها، فلا تثبت بإطلاق حتى لا يفسح المجال للمخالف أن ينسب إلى مثبت تلك الصفات ما لم يقل به، ولا تنفى مطلقاً من أجل توهم اقتضاء إثبات الجهة عند إثبات تلك الصفات لما يترتب على ذلك من محاذير عديدة منها: نفي الأدلة القاطعة على إثبات تلك الصفات[4]، ونفي الرؤية وغيرها، وأما المعنى فيستفصل عنه، ويقال لمن

---

(١) شرح الأصول الخمسة (٢٢٦). والبيت منسوب للأخطل انظر: تاج العروس (١٨٩/١)، وقد قال شيخ الإسلام في البيت: «ولم يثبت نقل صحيح أنه شعر عربي، وكان غير واحد من أئمة اللغة أنكروه، وقالوا: إنه مصنوع لا يعرف في اللغة». انظر: مجموع الفتاوى (١٤٦/٥، ١٤٧).

(٢) انظر: الكشاف ـ الزمخشري (٧٣٧/٤، ٧٣٨)، وعلو الله على خلقه ـ د. الدويش ص(١٧٥، ١٨٠).

(٣) انظر: شرح الأصول الخمسة ص(٢٢٩).

(٤) انظر: أدلة العلو والاستواء في: اجتماع الجيوش الإسلامية على غزوة المعطلية الجهمية ـ ابن القيم، ت فؤاد رمزلي، ص(٨)، إلى آخر الكتاب، ومختصر العلو =

ينفي الجهة: أتريد بالجهة أنها شيء موجود مخلوق، فالله ليس داخلاً في المخلوقات؟ ـ أم تريد بالجهة ما وراء العالم ـ؟، فلا ريب أن الله فوق العالم مباين للمخلوقات.

وكذلك يقال لمن قال: الله في جهة: أتريد بذلك أن الله فوق العالم؟ أم تريد أن الله داخلٌ في شيء من المخلوقات؟ فإن أردت الأول فهو حق، وأن أردت الثاني فهو باطل[1].

وكذلك لفظ المكان يسأل عن المراد به، فإن قيل: هو في مكان بمعنى إحاطة غيره به، وافتقاره إلى غيره، فالله منزه عن الحاجة إلى الغير، وإحاطة الغير به ونحو ذلك، وإن أريد بالمكان ما فوق العالم، وما هو الرب فوقه، قيل: إذا لم يكن إلاَّ خالقٌ أو مخلوق، والخالق بائن من المخلوق؛ كان هو الظاهر الذي ليس فوقه شيء، وإذا قال القائل: هو سبحانه فوق سماواته على عرشه بائن من خلقه، فهذا المعنى حق سواءً سمي ذلك مكاناً أو لم يسم[2].

٢) زعموا أن بعض هذه الصفات الثابتة بالنصوص توهم نسبة الأعضاء إلى الله تعالى، وهذا يقتضي التمثيل والتجسيم على حد زعمهم، ومن هذه الصفات الوجه، والعين، واليدين، والساق، والقدم وغيرها من تلك الصفات، وقد أولوا معاني هذه الصفات بما يقتضي نفيها عن الله تعالى.

فقالوا في قوله تعالى: ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُۥ﴾ [القصص: آية ٨٨]. أن المراد بالوجه: الذات، وقالوا في قوله تعالى: ﴿وَلِتُصْنَعَ عَلَىٰ عَيْنِىٓ﴾ [طه: آية ٣٩] أن المراد بالعين هنا العلم، وقالوا في قوله تعالى: ﴿بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ﴾ [المائدة: آية ٦٤] بأن المراد باليد هنا: النعمة أو القوة، وقالوا

= ص(٧٩)، إلى آخر الكتاب، وعلو الله على خلقه ـ موسى الدويش ص(١٢٩) إلى آخر الكتاب، وإثبات علو الله على خلقه والرد على المخالفين ـ أسامة القصاص (١٧٣/١)، وبعدها.

(١) انظر: الرسالة التدمرية ـ ابن تيمية ص(٤٦)، والعلو ـ الذهبي ـ باختصار الألباني ص(٦٩).

(٢) انظر: منهاج السنة النبوية ـ ابن تيمية (١٤٥/٢).

في قوله تعالى: ﴿يَوْمَ يُكْشَفُ عَن سَاقٍ﴾ [القلم: آية ٤٢] بأن المراد بالساق هنا: الشدة[١]، وقالوا في قوله عليه الصلاة والسلام: «**وإنه ينشىء للنار من يشاء فتقول: هل من مزيد؟ ثلاثاً حتى يضع فيها قدمه فتمتلىء...**»[٢] الحديث، بأن المراد بالقدم: المتقدم من أهل العذاب[٣].

وهذه التأويلات باطلة، وعلة نسبة الأعضاء باطلة أيضاً كما قال ابن أبي العز ـ رحمه الله ـ: «لا يقال لهذه الصفات أنها أعضاء، أو جوارح، أو أدوات، أو أركان؛ لأن الركن جزء الماهية، والله تعالى هو الأحد الصمد الذي لا يتجزأ، والأعضاء فيها معنى التفريق والتغطية، والجوارح فيها معنى الاكتساب والانتفاع، وكذلك الأدوات هي الآلات التي ينتفع بها في جلب المنفعة، ودفع المضرة، وكل هذه المعاني منتفية عن الله، ولهذا لم يرد ذكرها في صفات الله»[٤].

٣) وبعض تلك الصفات زعموا أنها توهم نسبة الانفعالات إلى الله تعالى، وأن له عواطف كعواطف البشر وانفعالاتهم، وهذا في نظرهم تجسيم ينزه الله عنه، ومن تلك الصفات: الرضا، والغضب، والسخط، والكراهية، ثم أولوا معانيها بما يقتضي نفيها عن الله تعالى. فقالوا في قوله تعالى: ﴿رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُواْ عَنْهُ﴾ [المائدة: آية ١١٩] وقوله: ﴿يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُۥٓ﴾ [المائدة: آية ٥٤]، بأن الرضا والمحبة أي الإكرام والثواب والنصر، وقالوا في قوله تعالى: ﴿وَغَضِبَ ٱللَّهُ عَلَيْهِمْ﴾ [الفتح: آية ٦]، وقوله: ﴿ذَٰلِكَ بِأَنَّهُمُ ٱتَّبَعُواْ مَآ أَسْخَطَ ٱللَّهَ﴾ [محمد: آية ٤٧]، وقوله: ﴿وَلَٰكِن كَرِهَ ٱللَّهُ ٱنۢبِعَاثَهُمْ﴾ [التوبة: آية ٩٠] بأن الغضب والسخط والكراهية إنما هي تعبيرات عن العقاب والانتقام، فنفوا تلك الصفات بتأويل معانيها، وعلتهم

---

(١) انظر تلك التحريفات في شرح الأصول الخمسة ص(٢٢٧ ـ ٢٢٩).
(٢) أخرجه البخاري في صحيحه ـ كتاب التوحيد ـ باب ما جاء في قوله تعالى: ﴿إِنَّ رَحْمَتَ ٱللَّهِ قَرِيبٌ مِّنَ ٱلْمُحْسِنِينَ﴾ (٢٣٥/٨).
(٣) انظر: كتاب الأسماء والصفات ـ أبي بكر البيهقي ـ ت عبدالله الحاشدي (١٩٣/١).
(٤) شرح العقيدة الطحاوية ـ ابن أبي العز ـ ت د. التركي، والأرناؤوط ص(٢٦٦).

في ذلك أنها انفعالات، والانفعالات من خصائص الأجسام[1].

والجواب عليهم كما قال شيخ الإسلام أن يقال: «كل ما سوى الله مخلوق منفعل، ونحن وذواتنا منفعلة، فكونها انفعالات فينا لغيرنا نعجز عن دفعها: لا يوجب ذلك أن يكون الله منفعلاً لها عاجزاً عن دفعها»[2].

وأما أنها من صفات الأجسام، فيقال لهم: إذا كان الرضى والغضب والمحبة ونحو ذلك هي من صفات الأجسام، فكذلك العلم والإرادة والقدرة كل ذلك من صفات الأجسام فكما أنّا لا نعقل ما يغضب ويرضى إلا جسماً[3]، لم نعقل ما يسمع ويبصر إلا جسماً، وبهذا يبطل تأويلهم وتبطل حجتهم.

فهذا هو موقف المعتزلة من نصوص الصفات الخبرية، وهو أنهم لما لم يستطيعوا رد تلك النصوص، وإنكارها، عمدوا إلى تأويل معاني الصفات الواردة في تلك النصوص بما يقتضي إنكارها.

ثالثاً: القول بخلق القرآن الكريم:

هذه المسألة مرتبطة بصفة الكلام الثابتة لله تعالى، فالله تعالى يتكلم بكلام حقيقي متى شاء، بما يشاء، كيف شاء، بحرف وصوت مسموع لا يماثل أصوات المخلوقين، وكلامه تعالى صفة ذاتية باعتبار نوع الكلام وأصله، وصفة فعلية تتعلق بها مشيئة الله باعتبار أفراد وآحاد الكلام. وهذه

(١) انظر: التعليقات على متن لمعة الاعتقاد ـ ابن قدامة ـ الشيخ عبدالله الجبرين ـ عناية أبو أنس علي أبو لوز ـ ص(٧١، ٧٢)، وشرح لمعة الاعتقاد الهادي إلى سبيل الرشاد ـ ابن قدامة ـ شرح الشيخ محمد بن عثيمين ص(٣١ ـ ٣٥).

(٢) انظر: مجموع الفتاوي ـ ابن تيمية (١٢٠/٦)، وشرح حديث النزول ـ ابن تيمية ص(٢٤).

(٣) انظر: مجموع الفتاوى ـ ابن تيمية (١٢٠/٦)، وشرح حديث النزول ـ ابن تيمية ص(٢٤).

هي عقيدة السلف التي ينشرح الصدرَ لها، ويستريح الإنسان بها من التعسف والتكلُّف[1].

والكلام ثابت لله تعالى بالكتاب، والسنة، وإجماع أهل السنة وبالعقل.

فمن الكتاب: قوله تعالى: ﴿وَكَلَّمَ ٱللَّهُ مُوسَىٰ تَكۡلِيمٗا﴾ [النساء: آية ١٦٤] فالله هنا فاعل، فالكلام منه، وتكليماً مصدر مؤكد ينفي احتمال المجاز[2].

ومن السنة: ما جاء في صحيح البخاري، : «باب كلام الرب مع جبريل ونداء الملائكة» ثم ساق البخاري بسنده إلى أبي هريرة - رضي الله عنه - قال: قال رسول الله ﷺ: **«إن الله تعالى إذا أحبَّ عبداً نادى جبريل: إن الله قد أحب فلاناً فأحبه...»** [3] الحديث.

وأما الإجماع: فقد أجمع أهل السنة والحديث على إثبات هذه الصفة لله تعالى، وأنه لم يسمع عن أحدٍ من أئمة السنة أنه أنكرها، حتى جاءت الجهمية فأنكروا كلام الله، ومضى على آثارهم من اتبعهم في ذلك[4].

وأما العقل: فإن الوصف بالتكلم من أوصاف الكمال، وضده من أوصاف النقص، وقد أنكر الله تعالى على قوم موسى عبادة العجل مبيناً نقصه؛ لأنه لم يتكلم، وهذا دليل على عدم استحقاقه للألوهية[5]. في قوله تعالى: ﴿أَلَمۡ يَرَوۡاْ أَنَّهُۥ لَا يُكَلِّمُهُمۡ وَلَا يَهۡدِيهِمۡ سَبِيلًاۘ﴾ [الأعراف: آية ١٤٨].

---

(١) انظر: العقيدة الواسطية - شرح الشيخ محمد بن عثيمين، ت سعد الصميل (١/٧٩، ٤٢٣)، والنصيحة في صفات الرب جل وعلا - ابن شيخ الحزاميين ت زهير الشاويش ص(٤٧)، والصفات الإلهية - الجامي ص(٢٦٢).

(٢) انظر: العقيدة الواسطية بشرح ابن عثيمين (١/٤٢٠، ٤٢١).

(٣) صحيح البخاري، ك التوحيد باب «كلام الرب مع جبريل ونداء الملائكة» (٨/٢٤٦).

(٤) انظر: مختصر الصواعق المرسلة (٢/٤٢٠، ٤٢١).

(٥) انظر: شرح العقيدة الطحاوية ص(١٧٥).

وقد نفت المعتزلة الكلام عن الله تعالى كصفة من صفاته، وزعمت أن كلام الله تعالى حادث مخلوق[1]، يقول القاضي عبدالجبار: «فإن قال: هلاً قلتم: إنه تعالى لم يزل متكلماً بكلام قديم أزلي، أو لذاته كما تقولون: إنه عالم لذاته؟ قيل له: إن الكلام فعلٌ من أفعاله تعالى يحدثه ويخلقه في الأجسام إذا أراد مخاطبة الخلق بالأمر والنهي، والوعد والوعيد، والزجر والترغيب»[2].

وقالوا في تكليم الله لموسى: إن الله خلقه في الشجرة وسمعه موسى منها؛ لأن الشجرة ابتداء غايته[3]، بدليل قوله تعالى: ﴿مِنَ ٱلشَّجَرَةِ أَن يَٰمُوسَىٰٓ﴾ [القصص: آية ٣٠].

وقولهم هذا في كلام الله باطل، يترتب عليه أن الأشياء قد كانت لا عن أمره ولا عن قوله، ولم يكن قائلاً لها كوني، وهذا رد للقرآن وخروج عما عليه جمهور أهل الإسلام، وأن يكون الله تعالى لم يزل كالأصنام التي لا تنطق ولا تتكلم، وأن تكون الشجرة في آية موسى هي التي قالت لموسى: إني أنا الله فاعبدني، وهذا لا يجوز أن يعتقده مسلم[4].

وارتبط بنفي صفة الكلام عن الله تعالى القول بخلق القرآن الكريم. فأهل السنة لما أثبتوا لله تعالى صفة الكلام على ما يليق بجلاله، أجمعوا على أن القرآن كلام الله، وإذا صح أنه كلام الله صح أنه صفة لله تعالى[5].

ومن هنا عرَّفوا القرآن بأنه: كلام الله تعالى منزل غير مخلوق منه بدأ وإليه يعود، وأن الله تكلم به حقيقة، فهو كلامه لا كلام غيره، وقرروا أنه لا يجوز إطلاق القول بأنه حكاية عن كلام الله، أو عبارة، بل إذا قرأه

---

(١) انظر: مختصر الصواعق المرسلة (٥٢٤/٢)، والرد على من أنكر الحرف والصوت - أبي نصر السجزي، ت محمد باكريم ص(١٣٧).

(٢) المختصر في أصول الدين - ضمن رسائل العدل والتوحيد ت محمد عمارة ص(٢٢٣).

(٣) انظر: تنزيه القرآن عن المطاعن - القاضي عبدالجبار ص(٢٦٨)، والمعتزلة - عواد المعتق ص(١٢١).

(٤) انظر: الإبانة عن أصول الديانة. أبي الحسن الأشعري، ت فوقية الحسن ص(٧٢).

(٥) انظر: الحجة في بيان المحجة وشرح عقيدة أهل السنة - أبي الفضل الأصبهاني - ت محمد أبو رحيم (١٩٢/٢).

الناس أو كتبوه في المصاحف لم يخرج بذلك عن أن يكون كلام الله حقيقة، فإن الكلام إنما يضاف حقيقة إلى من قاله مبتدئاً لا من قاله مبلغاً مؤدياً، والقرآن كلام الله حروفه ومعانيه، ليس الحروف دون المعاني، ولا المعاني دون الحروف[1].

والخوض في القرآن هل هو مخلوق، أو غير مخلوق، حدث بعد القرن الأول أي بعد موت جميع الصحابة رضي الله عنهم، فلم يكن للصحابة أقوال في خلق القرآن، وعليه فالآثار المروية عنهم في ذلك هي مما يشك في صحته، وصحة نسبته إليهم[2].

فأول من أظهر القول بخلق القرآن كما تقدم هو الجعد بن درهم[3]، ثم أخذه عنه الجهم بن صفوان، ثم ضعف أمر هذه المقولة وقويت ثانية على يد بشر المريسي[4]، ثم على يد ثمامة بن أشرس المعتزلي وهو الذي جرى على يديه وعلى يد أحمد بن أبي دؤاد[5] امتحان العلماء والعوام في

---

(١) انظر: المسائل والرسائل المروية عن الإمام أحمد ـ جمع وتحقيق عبدالإله الأحمدي (١٨٧/١)، وعقيدة السلف أصحاب الحديث ـ الصابوني ت د. ناصر الجديع ص(١٦٥، ١٦٦)، والحجة ـ أبي الفضل ـ ت محمد ربيع (٣٦٨/١)، وشرح الطحاوية ص(١٧٢).

(٢) انظر: شرح أصول اعتقاد أهل السنة ـ اللالكائي ت د. أحمد الحمدان (٢٢٧/١).

(٣) الجعد بن درهم، عداده في التابعين، مبتدع ضال، وهو أول من ابتدع أن الله ما اتخذ إبراهيم خليلاً، ولا كلم موسى، فقتل على ذلك بالعراق يوم النحر والصلب.
انظر: سير أعلام النبلاء (٤٣٣/٥)، وميزان الاعتدال (٣٩٩/١).

(٤) أبو عبدالرحمن بشر بن غياث بن أبي كريمة العدوي مولاهم البغدادي المريسي، من موالي آل زيد بن الخطاب رضي الله عنه، كان من كبار الفقهاء، وأخذ عن أبي يوسف ثم نظر في الكلام، فغلب عليه وانسلخ، وجرّد القول بخلق القرآن الكريم، صنف كتباً منها: «الاستطاعة»، و «كفر المشبهة» وغيرهما توفي سنة (٢١٨هـ). انظر: سير أعلام النبلاء (١٩٩/١٠ ـ ٢٠٢).

(٥) أبو عبدالله أحمد بن فرج بن حريز الإيادي البصري ثم البغدادي الجهمي، كان داعية إلى خلق القرآن وكان له قبل عند المأمون والمعتصم وبسببه امتحن الإمام أحمد وأهل السنة بالضرب والهوان على القول بخلق القرآن ولد سنة (١٦٠هـ) ببغداد. انظر: سير أعلام النبلاء (١٦٩/١١ ـ ١٧١)، شذرات الذهب (٩٣/٢).

خلق القرآن، فأصبح المعتزلة هم أنصار هذه البدعة فقد جلبوا عليها بخيلهم ورجلهم، بل لما سنحت لهم الفرصة ألزموا الناس بها.

يقول القاضي عبدالجبار: «وأما مذهبنا في ذلك، فهو أن القرآن كلام الله تعالى ووحيه، وهو مخلوق محدث»[1]، بل قالوا بخلق جميع كتب الله[2].

وقد استدل المعتزلة على قولهم بخلق القرآن بأدلة نقلية وشبه عقلية.

فاستدلوا من النقل بقوله تعالى: ﴿ٱللَّهُ خَٰلِقُ كُلِّ شَيْءٍ﴾ [الزمر: آية ٦٢] قالوا: فالقرآن شيء فيدخل في عموم الآية[3].

والجواب عن هذه الشبهة من وجوه:

١) يقال لهم: ما مرادكم بشيء؟ إن كان المراد بها هنا إثباتاً للوجود ونفياً للعدم فنعم القرآن شيء على هذا المعنى، وإن كان المراد أن الشيء اسم له فلا، لأن الله أجرى على كلامه ما أجراه على نفسه فكما أنه لم يجعل الشيء من أسمائه بل دلَّ على نفسه أنه أكبر الأشياء إثباتاً لوجوده كما في قوله تعالى: ﴿قُلْ أَيُّ شَيْءٍ أَكْبَرُ شَهَٰدَةً قُلِ ٱللَّهُ شَهِيدٌۢ بَيْنِي وَبَيْنَكُمْ﴾ [الأنعام: آية ١٩] فدل على نفسه بأنه شيء لا كالأشياء، وأنزل في ذلك قوله: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَيْءٌ﴾ [الشورى: آية ١١] فإنه قد ذكر كلامه كما ذكر نفسه ليعلم الخلق أن كلامه من ذاته وأنه صفة من صفاته، فقال تعالى: ﴿وَمَا قَدَرُوا۟ ٱللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِۦٓ إِذْ قَالُوا۟ مَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ عَلَىٰ بَشَرٍ مِّن شَيْءٍ قُلْ مَنْ أَنزَلَ ٱلْكِتَٰبَ ٱلَّذِى جَآءَ بِهِۦ مُوسَىٰ نُورًا وَهُدًى لِّلنَّاسِ﴾ [الأنعام: آية ٩١] فدل على أن كتابه شيء لا كالأشياء كما دل على ذاته بذلك[4].

---

(١) شرح الأصول الخمسة ـ القاضي عبدالجبار ص(٥٢٧، ٥٢٨).

(٢) انظر: المختصر في أصول الدين ـ القاضي عبدالجبار ص(٢٢٥).

(٣) انظر: المغني في أبواب العدل والتوحيد ـ القاضي عبدالجبار (٧/٩٤).

(٤) انظر: كتاب الحيدة ـ الإمام عبدالعزيز الكناني، ت جميل صليبا ص(٣١ ـ ٣٤).

٢) أن اعتمادهم على لفظه «كل» الدالة على العموم في قولهم بخلق القرآن باطل؛ لأنه يلزم منه أن تكون جميع صفاته كالعلم، والقدرة، وغيرهما مخلوقة وهذا صريح الكفر، ثم أن هذا ينتقض عندهم بأفعال العباد فإنها أشياء وقد زعموا بأنها غير مخلوقة لله تعالى، فأخرجوها من هذا العموم مع أنه يشملها، وأدخلوا في هذا العموم صفة الكلام والقرآن مع أن الكلام صفة به تكون الأشياء مخلوقة؛ لأنه من أمر الله، وقد فرّق الله بين خلقه وأمره في قوله: ﴿أَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ﴾ [الأعراف: آية ٥٤]، فلو كان الأمر مخلوقاً للزم أن يكون مخلوقاً بأمرٍ آخر، والآخر بآخر إلى ما لا نهاية وهذا يلزم منه التسلسل وهو باطل[١].

ثم إن عموم لفظة «كل» في كل موضع بحسبه، فقوله: ﴿اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ﴾ أي كل شيء مخلوق، فلا يدخل في هذا العموم الخالق سبحانه وتعالى وصفاته التي منها كلام الله، ومنه القرآن[٢].

واستدلوا بقوله تعالى: ﴿إِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا﴾ [الزخرف: آية ٣] قالوا: أي خلقناه عربياً غير عجمي، فالمجعول عندهم بمعنى المخلوق[٣].

ويجاب عليهم بوجهين:

١) أن «جعل» لا تكون بمعنى خلق إلّا إذا تعدت إلى مفعول واحد كقوله تعالى: ﴿وَجَعَلَ الظُّلُمَاتِ وَالنُّورَ﴾ [الأنعام: آية ١] أما إذا تعدت إلى أكثر من مفعول فلا يكون بمعنى خلق، بل يكون له معاني أخرى، فقوله تعالى: ﴿إِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا﴾ لجعل هنا عدة معاني منها: صيرنا، أو قلنا

---

(١) انظر: شرح الطحاوية ص(١٧٨، ١٧٩).

(٢) انظر: الحيدة ص(٥٠)، وشرح الطحاوية (١٧٨، ١٧٩)، الإنصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به ـ أبي بكر الباقلاني ـ ت محمد زاهد الكوثري ص(٦٣، ٦٤).

(٣) انظر: الكشاف ـ الزمخشري (٤٧٧/٣)، والإنصاف ـ الباقلاني ص(٦٦)، والمعتزلة ـ المعتق ص(١٢٠).

أو أنزلنا، أو بلغنا[1]، أو أن المراد سميناه قرآناً عربياً[2]، إلى غير ذلك من المعاني.

٢) أن هذا التفسير «لجعل» يلزمكم في كل دليل ذكر فيه هذا اللفظ، ومعلوم أن من فسر قوله تعالى: ﴿وَقَدْ جَعَلْتُمُ ٱللَّهَ عَلَيْكُمْ كَفِيلًا﴾ [النحل: آية ٩١] بأن المراد: خلقتم الله فهو كافر حلال الدم[3].

واستدلوا بقوله تعالى: ﴿مَا يَأْتِيهِم مِّن ذِكْرٍ مِّن رَّبِّهِم مُّحْدَثٍ إِلَّا ٱسْتَمَعُوهُ﴾ [الأنبياء: آية ٢٠]. قالوا: فالله تعالى وصفه بأنه محدث، والحدث هو الخلق[4].

والجواب على هذه الشبهة من وجهين:

١) هذه الآية حجة عليهم لأنها تدل على أن من الذكر ما ليس بمحدث، فإن الله تعالى لم يقل: ما يأتيهم من ذكرٍ إلّا كان محدَثاً، فثبت أن من الذكر ما هو قديم فيجب أن يكون القرآن لأن كل ذكرٍ غيره محدَث.

٢) أن الحدوث العام في لغة العرب ليس ما هو في اصطلاحكم، فالعرب يسمون ما تجدد حادثاً وما تقدم على غيره قديماً، ولما كان الرسول ﷺ لا يعلمه ثم علَّمه الله إياه كان بالنسبة إليه محدثاً وإلى غيره كذلك، فالآية تشير إلى أنه محدث الإتيان لا محدث العين[5].

واستدلوا بقوله تعالى: ﴿وَلَئِن شِئْنَا لَنَذْهَبَنَّ بِٱلَّذِىٓ أَوْحَيْنَآ إِلَيْكَ﴾ [الإسراء: آية ٨٦] قالوا: ما جاز عليه الذهاب والعدم فإنه مخلوق[6].

---

(١) انظر: لسان العرب ـ ابن منظور(١١/١١٠، ١١١)، وتفسير الطبري (٢٥/٤٧)، وتفسير ابن كثير (٤/١٢٢).

(٢) انظر: الإنصاف ـ الباقلاني ص(٦٦).

(٣) انظر: الحيدة ـ الكناني ص(٩١).

(٤) انظر: شرح الأصول الخمسة ص(٥٣١، ٥٣٢).

(٥) انظر: محاسن التأويل ـ القاسمي (١١/٤٦)، والمعتزلة ـ المعتق ص(١٢٣).

(٦) انظر: الإنصاف ـ الباقلاني (٦٧، ٦٨).

ويجاب عليهم: بأن الذهاب والعدم إنما يكون في الحفظ والرسم دون المحفوظ الذي هو كلام الله تعالى، كما أثر عن ابن مسعود قوله في رفع القرآن: «يسرى عليه فيذهب حفظه من الصدور ورسمه من المصاحف»[1].

وأما شبههم العقلية فأهمها:

١) قال القاضي عبدالجبار عن القرآن: «لو كان لم يزل لكان منقوصاً؛ لأنه تكلم لا ليحفظ، ولا ليفهم ويفيد فهو عابث، والله تعالى لا يجوز عليه النقص، وكيف يصير متكلماً لم يزل وهو لا يستفيد من كلام ولا يفيد»[2] وهم يلمحون إلى الأوامر والنواهي أنها لم تكن موجودة في الأزل لعدم الفائدة من وجودها[3].

والجواب عنها: أن هذه الشبهة معارضة بالقدرة عندهم، فإنها صفة تقتضي صحة الفعل، ثم إنها كانت في الأزل مع أن الفعل كان ممتنعاً، فلم لا يجوز أن يقال: الأمر عبارة عن الصفة المقتضية لطلب الفعل، ثم إنها كانت ثابتة في الأزل مع أن طلب الفعل كان في الأزل محالاً[4]. وهذا من إلزامات الأشاعرة للمعتزلة.

٢) قالوا: إن القرآن الكريم مركب من حروف، وكل حرفٍ من حروفه مشروط بانقضاء الآخر منها، فيكون له أول فلا يكون قديماً، وكذا يكون للحرف الأخير انقضاء فلا يكون قديماً بل حادثاً، فكذا المجموع المركب منهما[5].

والجواب: أن إبطالهم لكون القرآن من كلام الله بسبب أنه مكون من

---

(١) رواه الطبراني:
قال الهيثمي: رجاله رجال الصحيح غير شداد بن معقل وهو ثقة. انظر: مجمع الزوائد (٣٣٠/٧).
وقال ابن حجر: سنده صحيح ولكنه موقوف. انظر: فتح الباري (١٩/١٣).

(٢) المختصر في أصول الدين ص(٢٢٤).

(٣) انظر: خلق القرآن بين المعتزلة وأهل السنة ـ الرازي ـ ت أحمد السقا ص(٥٨).

(٤) انظر: المصدر السابق ص(٦١).

(٥) انظر: المغني في أبواب العدل والتوحيد ـ القاضي عبدالجبار (٨٤/٧).

حروف لا يصح، وليس في كلام أهل السنة ما ينص على أن الحرف المجرد مخلوق، بل عندهم أنه لا يقال له مخلوق ولا غير مخلوق؛ لأن الحرف المجرد ليس كلاماً، وإنما يقع الكلام فيما أُلف من الحروف فأفاد معنى، والكلام المؤلف من الحروف الذي يفيد معنىً يفصل فيه.

فإن كان كلاماً لله تعالى كان غير مخلوق؛ لأنه صفته والصفة تابعة للذات، وذاته تعالى غير مخلوقة فكذلك صفته، وإن كان كلاماً للعبد ينشئه من تلقاء نفسه ولا يريد به كلام الله فهو مخلوق(١)، ثم أنهم قاسوا صفة الخالق على صفة المخلوق، فقاسوا ما لم يحيطوا بعلمه على ما جعلوه من الظنون والأوهام التي حسبوها غاية العلوم وهي إيرادات عقلية فاسدة(٢).

رابعاً: نفي الرؤية:

أهل السنة من الصحابة، والتابعين، وأئمة الإسلام المعروفون بالإمامة في الدين، وأهل الحديث، وسائر طوائف أهل الكلام المنسوبون إلى أهل السنة والجماعة على ثبوت رؤية الله يوم القيامة، وأنها تكون للمؤمنين في الجنة، وللناس في عرصات القيامة، وعلى أن الإيمان بها واجب من غير اعتبار بوهم، ولا تأويل لفهم، ولا إحاطة ولا كيفية(٣).

وقد دل على إثبات رؤية المؤمنين لربهم يوم القيامة كتاب الله وسنة رسوله ﷺ.

فمن الكتاب: قوله تعالى: ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ ۝٢٢ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ ۝٢٣﴾ [القيامة: الآيتان ٢٢ ـ ٢٣]. فناضرة الأولى مأخوذة من النضارة، أي: حسنة بهية مشرقة مسرورة، أو ناعمة غضة(٤)، وأما ناظرة الثانية فمعناها:

---

(١) انظر: مجموع الفتاوي (٤٤١/١٢ ـ ٤٤٨).

(٢) انظر: المصدر السابق (٦٤/١٢ ـ ٦٦).

(٣) انظر: الوصية الكبرى ـ ابن تيمية ـ ت محمد الحمود ص(٢٨)، والاعتقاد الخالص من الشك والانتقاد ـ الإمام علاء الدين بن العطّار ـ ت علي عبدالحميد ص(٢٧)، والتصديق بالنظر إلى الله تعالى في الآخرة ـ أبي بكر الآجري ـ ت محمد الجنباز ص(٣٧).

(٤) انظر: تفسير القرآن العظيم ـ ابن كثير ـ (١٧٠/٧)، وفتح القدير ـ الشوكاني (٣٣٨/٥).

أنها ترى ربها عياناً بأبصارها يوم القيامة، فإن الفعل عديّ بإلى وهو يعني المعاينة بالأبصار، ويتأكد ذلك بإضافتها إلى الوجه وهو محل البصر[١].

وأما السنة فأحاديث الرؤية كما يذكر ابن كثير رحمه الله قد ثبتت بطرق صحيحة متواترة عند أهل الحديث لا يمكن دفعها ولا منعها[٢]، ومن ذلك حديث أبي سعيد الخدري ـ رضي الله عنه ـ أن الناس قالوا: يا رسول الله هل نرى ربنا يوم القيامة؟ فقال: «**هل تمارون في القمر ليلة البدر ليس دونه سحاب؟**» قالوا: لا يا رسول الله، قال: «**فهل تمارون في الشمس ليس دونها سحاب؟**» قالوا: لا، قال: «**فإنكم ترونه كذلك**»[٣].

أما المعتزلة فانطلاقاً من التوحيد القائم عندهم كما يزعمون على تنزيه الله تعالى عن التجسيم والتركيب والأعراض، فقد أوجبوا انتفاء الجهة، وإذا انتفت الجهة انتفت الرؤية على ما قرروه.

يقول القاضي عبدالجبار: «ومما يجب نفيه عن الله تعالى الرؤية»[٤] بل ويعتبر الخوض في هذه المسألة مع مثبتي الرؤية لغو[٥]. فهم ينفون عن الله الرؤية البصرية ويثبتون الرؤية العلمية كما قال القاضي عبدالجبار: «فإن قال: إن الرؤية تجوز على الله تعالى؟ قيل له: الرؤية بالأبصار على الله تستحيل، والرؤية بالمعرفة والعلم تجوز»[٦].

وقد عمد المعتزلة إلى شبه نقلية وعقلية لتأييد قولهم بإنكار الرؤية:

---

(١) انظر: بدائع التفسير الجامع لتفسير ابن القيم ـ جمعه يسري السيد محمد (٨٦/٥، ٨٧).

(٢) انظر: تفسير القرآن العظيم (١٧١/٧).

(٣) صحيح البخاري، ت الشيخ عبدالعزيز بن باز ـ كتاب الأذان ـ باب فضل سجود السهو (٢١٩/١)، وصحيح مسلم، ت محمد فؤاد عبدالباقي ـ كتاب الإيمان ـ باب معرفة طريق الرؤية (١٦٣/١ ـ ١٦٦).

(٤) شرح الأصول الخمسة ص(٢٣٢).

(٥) انظر: شرح الأصول الخمسة ص(٢٣٣).

(٦) المختصر في أصول الدين ص(٢٢٠).

فاستدلوا من النقل بقوله تعالى: ﴿لَّا تُدْرِكُهُ ٱلْأَبْصَٰرُ وَهُوَ يُدْرِكُ ٱلْأَبْصَٰرَ﴾ [الأنعام: آية ١٠٣]. «وإدراك البصر ورؤية البصر سواء في اللغة لا يختلفان، فإذا صح ذلك فيجب أن تقطع بأنه تعالى لا يرى بالأبصار»[١] والجواب عليهم من وجوه:

١) قولهم إن الإدراك والرؤية سواء في اللغة باطل؛ لأن الإدراك في اللغة له معنى زائد على مجرد الرؤية؛ لأن معناه في اللغة: إحاطة الشيء بكماله، أما الرؤية فهي المشاهدة بالبصر فقط[٢]. وعليه فالمنفي عن الله هو الإدراك إي إحاطة الله تعالى، فهذا منفي عنه في الدنيا وفي الآخرة، أما الرؤية والنظر من غير إحاطة فلا دلالة في الآية على نفيها[٣].

٢) أن الله تعالى ذكر هذه الآية في سياق التمدح، والمدح لا يكون إلّا بالصفات الثبوتية، وأما العدم المحض والنفي المحض فليس بكمال فلا يمدح به، فنفي الإدراك في الآية ليس عدماً محضاً؛ لأن معناه أن الله يُرى لكن لا يُدرَك ولا يُحاط به، كما يُعلم ولا يُحاط به علماً وهذا ما فهمه الصحابة والأئمة من الآية[٤].

٣) أن النبي ﷺ يعرف معنى قوله تعالى: ﴿لَّا تُدْرِكُهُ ٱلْأَبْصَٰرُ﴾ ومع ذلك قال: «إنكم سترون ربكم» مما يدل على أنه أراد إثبات الرؤية ونفي الإدراك[٥].

٤) أن البصريين منهم على أن الله لم يعن بالإدراك في الآية الرؤية، لأن البصر عندهم عرض، وإنما المراد به العلم، فهو يعلم الأبصار،

---

(١) المصدر السابق ص(٢٢٠).

(٢) انظر: التعريفات ـ الجرجاني ص(١٣)، و ص(٢٩٧).

(٣) انظر: المعتزلة ـ المعتق ص(١٣٠).

(٤) انظر: شرح الطحاوية ص(٢١٤، ٢١٥).

(٥) انظر: الرد على الجهمية والزنادقة ـ الإمام أحمد بن حنبل، ت عبدالرحمن عميرة ص(١٢٨).

والأبصار لا تعلمه فبطل احتجاج الجميع بهذه الآية[1].

واستدلوا بقوله تعالى في قصة موسى: ﴿قَالَ رَبِّ أَرِنِيٓ أَنظُرْ إِلَيْكَ﴾ فأجابه تعالى بقوله: ﴿لَن تَرَىٰنِي وَلَٰكِنِ ٱنظُرْ إِلَى ٱلْجَبَلِ فَإِنِ ٱسْتَقَرَّ مَكَانَهُۥ فَسَوْفَ تَرَىٰنِي﴾ [الأعراف: آية ١٤٣]. يقول القاضي عبدالجبار: «إن قوله تعالى: ﴿لَن تَرَىٰنِي﴾ يدل على المنع من ذلك، والمراد بهذا طلب الجواب بالمنع من الرؤية من جهة الله، لكي يعرف أصحابه أن ذلك مستحيل عليه»[2] قالوا: و(لن) تفيد تأبيد النفي[3].

والجواب على هذه الشبه من وجوه:

١) أن الرؤية لو كانت مستحيلة لكان معتقد جوازها ضالّاً أو كافراً، وكيف يعتقد ما لا يجوز على الله من اصطفاه الله لرسالته، واجتباه لنبوته وخصَّه بتكليمه، فيجب حمل الآية على أن موسى اعتقد جواز ذلك، لكنه ظن أن ما اعتقد جوازه يجيبه إليه ناجزاً فيرجع النفي في الجواب إلى السؤال[4].

٢) أن الله تعالى علّق الرؤية على أمر جائز وهو استقرار الجبل، وما دام استقرار الجبل جائزاً دل هذا على أن الرؤية جائزة[5].

٣) أن الله كلّم موسى وناداه وناجاه، ومن جاز عليه التكلم والتكليم، وأن يسمع مخاطبة كلام غيره من غير واسطة، فرؤيته أولى بالجواز، ولهذا لا يتم إنكار الرؤية إلا بإنكار التكليم، وقد جمع المعتزلة بينهما[6].

٤) أن الله تعالى قال: ﴿لَن تَرَىٰنِي﴾ ولم يقل: إني لا أرى، أو لا

---

(١) انظر: الإنصاف ـ الباقلاني ص(١٦٢).
(٢) انظر: المختصر في أصول الدين ص(٢٢١).
(٣) انظر: شرح الأصول الخمسة ص(٢٦٤).
(٤) انظر: لمع الأدلة في قواعد عقائد أهل السنة والجماعة ـ أبي المعالي الجويني ـ ت فوقية حسين ص(١١٨، ١١٩).
(٥) انظر: الإنصاف ـ الباقلاني ص(١٥٨).
(٦) انظر: شرح الطحاوية ص(٢١٤).

تجوز رؤيتي، أو لست بمرئي، والفرق بين الجوابين ظاهر، فالله تعالى مرئي لكنَّ موسى وغيره من البشر لا تحتمل قواه رؤية الله في الدنيا لضعف قوى البشر فيها، بدليل أن الجبل وهو أقوى لم يثبت عند تجلي الله له في هذه الدار، ومع ذلك تجلى له وهو جماد لا ثواب له ولا عقاب عليه، فكيف يمتنع أن يتجلى لرسله وأوليائه في دار كرامته؟[1].

٥) أما دعواهم بأن «لن» تفيد تأبيد النفي ففاسد، بل لو قيدت بالتأبيد فإنه لا يلزم عليه دوام النفي في الآخرة، بدليل أن الله تعالى أخبر عن المنافقين بقوله: ﴿وَلَن يَتَمَنَّوْهُ أَبَدًا﴾ [البقرة: آية ٩٥]. أي الموت، ثم أخبر أنهم في الآخرة يقولون: ﴿وَنَادَوْا يَٰمَٰلِكُ لِيَقْضِ عَلَيْنَا رَبُّكَ﴾ [الزخرف: آية ٧٧] فمن باب أولى أنها لا تفيد تأبيد النفي إذ لم تقيد به[2].

ـ واستدلوا بقوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ لِبَشَرٍ أَن يُكَلِّمَهُ ٱللَّهُ إِلَّا وَحْيًا أَوْ مِن وَرَآيِٕ حِجَابٍ أَوْ يُرْسِلَ رَسُولًا فَيُوحِيَ بِإِذْنِهِۦ مَا يَشَآءُ﴾ [الشورى: آية ٥١] قالوا: فإذا لم يره من يكلمه في وقت الكلام من الرسل والملائكة لم يره في غيره إجماعاً، وإذا لم يره أصلًا لم يره غيره أيضاً[3].

والجواب: أن التكليم قد يكون وحياً، وقد يكون حال الرؤية، فإن الوحي كلام يسمع بسرعة، وليس في هذا ما يدل على نفي الرؤية[4].

وأما شبههم العقلية فمنها:

١) قالوا: «لو كان الله تعالى يرى بالبصر لوجب أن يجوز أن يكون في جهة إما بنفسه، وإما بمحله، وذلك مستحيل عليه»[5].

والجواب: أن لفظ الجهة من الألفاظ المجملة التي أحدثها المعتزلة

---

(١) انظر: الإنصاف ـ الباقلاني ص(١٦٢).
(٢) شرح الطحاوية ص(٢١٥).
(٣) انظر: شرح الأصول الخمسة ص(٢٦٨)، ورؤية الله ـ د. أحمد بن ناصر ص(١٣٣).
(٤) انظر: شرح المواقف ـ الجرجاني ص(١٤٣/٨).
(٥) انظر: المختصر في أصول الدين ص(٢٢١)، وشرح الأصول الخمسة ص(٣٤٨).

ونفوا بها حقاً وباطلاً، وقد سبق الجواب عنها[1].

٢) قالوا: لو جاز على الله أن يرى في حالٍ من الأحوال لوجب أن نراه الآن، ومعلوم أنا لا نراه الآن[2].

والجواب عليها: أن المانع من رؤيته الآن هو ما خلق الله في أبصارنا من قلة الإدراك لبعض المرئيات دون بعض، فإذا خلق فينا إدراكاً رأينا مرئياً لم نكن نراه من قبل، ألا ترى أن الواحد منا لا يرى اليوم ملك الموت إذا نزل بأخيه وأبيه، ويراه إذا نزل به[3].

٣) دليل المقابلة، قالوا: إن الواحد منا راءٍ بحاسة، والرائي بحاسة لا يرى الشيء إلا إذا كان مقابلًا، أو حالّاً في المقابل، أو في حكم المقابل، وقد ثبت أن الله لا يجوز أن يكون مقابلًا، ولا حالّاً في المقابل، ولا في حكم المقابل؛ لأن المقابلة والحلول إنما تصح على الأجسام والأعراض والله ليس كذلك[4].

والجواب: إن إثبات رؤية حقيقية بالأبصار من غير مقابلة إنما هو مكابرة عقلية، فإن المقابلة من لوازم الرؤية، فلا ينفى ذلك من أجل قولكم، وعليه فلا حرج من إثبات رؤية الله تعالى من العلو الثابت له، فإن الله تعالى قد شبه رؤيته برؤية الشمس والقمر، وهذا لا يقدح في التنزيه[5]. لأنه شبه الرؤية بالرؤية لا المرئي بالمرئي.

٤) قالوا: إن الرؤية لا تصح إلا بتوفر شروط هي: سلامة الحاسة، وكون الشيء جائز الرؤية، ومقابلته للباصرة في جهة من الجهات، وعدم غاية الصغر، وعدم غاية اللطافة، وعدم غاية البعد، وعدم غاية القرب،

---

(١) انظر: ص(٤٤) من البحث.

(٢) شرح الأصول الخمسة ص(٢٥٣).

(٣) انظر: الإنصاف ـ الباقلاني ص(١٦٧).

(٤) انظر: شرح الأصول الخمسة ص(٢٤٨، ٢٤٩).

(٥) انظر: رؤية الله تعالى ص(٦١).

وعدم الحجاب الحائل، وأن يكون المرئي مضيئاً بذاته أو بغيره، قالوا: وهذه الشروط لا تتوفر إلا في جسم أو عرض والله ليس كذلك فامتنعت رؤيته لامتناع توفر هذه الشروط[1].

والجواب: أن هذه الموانع التي ذكرتم لا يُسلَّم لكم بأن عند وجودها يجب الإبصار ولا يمتنع عند عدم توفرها، ويؤيد هذا المثال التالي: وهو أن الجسم الكبير يرى من البعد صغيراً، فإن كانت الرؤية لجميع أجزائه، وجب ألا يرى صغيراً، وإن لم ير شيء من أجزائه وجب ألاَّ يرى، وإن رئي بعض أجزائه دون بعض مع أن جميع الأجزاء بالنسبة إلى الموانع وعدمها سواء لزم عدم الوجوب أو الامتناع[2].

٥) دليل انطباع الصورة. قالوا: إن حقيقة الرؤية هي انطباع صورة المرئي في الحدقة، فعلى صحة حديث الرؤية يجب أن يكون الله مرئياً بالباصرة، وحقيقة الله تعالى لا تتصور[3].

والجواب: أن هذا تحكم محض، وقياس للخالق على المخلوق، وهو باطل قطعاً؛ لأنه قياس مع الفارق، فهو قياس تمثيل لا يصح في حق الله تعالى، فالله تعالى لا يستعمل في حقه إلا قياس الأولى، فالله تعالى ليس كمثله شيء، ولا يشبهه شيء من خلقه، فلا يصح قياسه عليه[4]. وهو أيضاً قياس لأمور الآخرة على أمور الدنيا وهو باطل أيضاً.

٦) قالوا: لو كان أهل الجنة يرون ربهم ثم لا يرونه لكانت أحوالهم

---

(١) انظر: المغني في أبواب العدل والتوحيد سير أعلام النبلاء (٣٦/٤ ـ ٣٩، ١٠٩، ١١٠ ـ ١١٦).

(٢) انظر: الأربعين في أصول الدين ص(٢١٥ ـ ٢١٧)، وشرح المواقف ـ الجرجاني (١٣٦/٨)، ورؤية الله ص(٦٨ ـ ٧١).

(٣) انظر: الأربعين في أصول الدين ـ الرازي ص(٢١٣)، ورؤية الله ص(٧٠).

(٤) انظر: رؤية الله ص(٧٢).

قد تناقضت وعادت من منزلة أعظم إلى منزلة أدون ولا يجوز أن تتناقض أحوال أهل الجنة[1].

والجواب: أن تناقض الأحوال أن يريد المرء حالته عالية فيبقى في حالة ناقصة، أو يريد ملاذاً فلا يصل إليها عالية كانت أو دون ذلك، أما أهل الجنة فقد تكاملت حالهم بحمد الله بحيث إذا شاؤوا رأوا ربهم، وإذا شاؤوا اشتغلوا بملاذهم، وهم في ذلك كله بمشيئة الله تعالى[2].

وبعد أن قرر المعتزلة هذه البدعة، اتجهوا إلى أدلة أهل السنة على إثبات رؤية الله تعالى بالأبصار وكان لهم موقفان:

١) تأويل آية النظر إلى الله، فإنهم أولوا قوله تعالى: ﴿إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ ﴿٢٣﴾﴾ بأن المراد بالنظر بالانتظار من قبيل قول القائل: أنا إلى فلان ناظر ما يصنع بي، وقالوا: إن إلى ليست صلة للنظر أو حرف جر، بل هي مفردة الآلاء وهي النعم، فيكون المعنى: وجوه يومئذ منتظرة نعم ربها، ثم ينسبون هذا التفسير ظلماً وبهتاناً إلى بعض الصحابة والتابعين[3].

٢) أما الأحاديث المثبتة للرؤية فقد ردوها، بعد أن قرروا أنها تتضمن الحيِّز والتشبيه ـ على حد زعمهم ـ فيجب القطع بأن النبي ﷺ لم يقلها، وإن قالها فإنما ذلك على سبيل الحكاية عن قوم، والراوي حذف الحكاية ونقل الخبر، وقد طعنوا في سند حديث «**إنكم ستَرون ربكم**» واتهموا بعض رواته، ثم إنهم قالوا في ختام رد هذه الأحاديث: إنها ولو صحت فلا يجوز الاستدلال بها لأنها من أخبار الآحاد، وخبر الواحد لا يقتضي العلم، وهذه مسألة لا تثبت إلا بالقطع، وأخبار الآحاد لا تفيد إلا الظن، ثم إنهم عارضوا أحاديث الرؤية يوم القيامة بالأحاديث التي نفى فيها رسول الله ﷺ رؤيته لربه في الدنيا[4].

---

(١) انظر: الإنصاف ـ الباقلاني ص(١٦٩).

(٢) انظر: المصدر السابق ص(١٦٩).

(٣) انظر: شرح الأصول الخمسة ص(٢٤٥)، والمختصر في أصول الدين ص(٢٢٠).

(٤) انظر: شرح الأصول الخمسة ص(٢٦٨ ـ ٢٧٠)، والمختصر ص(٢٢١).

هذه هي عقيدة المعتزلة في الرؤية.

وبهذا أكون قد أتيت على أصل التوحيد عند المعتزلة، وقد تبين من خلال عرضه أنهم أدخلوا تحته أربع ضلات هي التعطيل، وتأويل الصفات الخبرية، والقول بخلق القرآن، ونفي الرؤية.

الأصل الثاني: «العدل»:

إن الإيمان بعدل الله تعالى أساس ثابت عند جميع المسلمين، إذ لا يشك في عدل الله مسلم، والله تعالى قد نزه نفسه عن الظلم في كتابه في قوله تعالى: ﴿وَلَا يَظۡلِمُ رَبُّكَ أَحَدٗا﴾ [الكهف: آية ٤٩]. وذلك لكمال عدله، وتنزه عن الظلم على لسان رسوله ﷺ في قوله: «**يا عبادي إن حرمت الظلم على نفسي وجعلته بينكم محرماً فلا تظالموا**...»[١] الحديث. فهو سبحانه منزه عن الظلم وإن كان قادراً عليه.

والله تعالى عدل في حكمه، وعدل في طلبه في - أمره ونهيه -، وعدل في مشيئته وقضائه وقدره. قال تعالى: ﴿وَتَمَّتۡ كَلِمَتُ رَبِّكَ صِدۡقٗا وَعَدۡلٗاۚ﴾ [الأنعام: آية ١١٥].

ولم يظهر الخوض في العدل الذي يجب إثباته لله، والظلم الذي ينزه عنه إلاّ حين خاض الناس في القدر[٢] وهنا خرجت ضلالات الفرق في عدل الله:

فقالت المجبرة[٣] بشتى طوائفهم: إن كل نعمة من الله فضل، وكل

---

(١) رواه مسلم في صحيحه - كتاب البر والصلة والآداب - باب تحريم، (١٩٩٤/٤) حديث (٢٥٧٧).

(٢) انظر: جامع الرسائل - ابن تيمية. ت د. محمد رشاد سالم (١٢١/١ - ١٢٤).

(٣) المجبرة: هم المعتقدون بالجبر وهو: نفي الفعل حقيقة عن العبد وإضافته إلى الرب تعالى، وهم صنفان: خالصة: وهي التي لا تثبت للعبد فعلاً ولا قدرة عليه وهم الجهمية ومن وافقهم من النجارية وغيرهم، ومتوسطة وهم الذين أثبتوا للعبد قدرة غير مؤثرة أصلاً كالأشاعرة.

انظر: الملل والنحل (٨٥/١)، وموسوعة الفرق الإسلامية د. محمد جواد ص(١٩٠).

نقمة منه عدل، وقالوا: إن الظلم من الله ليس بممكن الوجود، بل هو الممتنع؛ فإن الظلم في نظرهم إما التصرف في ملك الغير، قالوا: ومعلوم أن كل ما سوى الله فهو ملكه، وإما مخالفة الآمر الذي تجب طاعته، وليس فوق الله تعالى آمر تجب طاعته.

وقالت القدرية: إنه لا يمكن إثبات عدل الله تعالى وتنزيهه عن الظلم إن لم يجعل غير خالق لشيء من أفعال العباد بل ولا قادرٌ على ذلك.

وأما أهل السنة فقالوا: إن العدل الذي يجب إثباته لله تعالى هو وضع الشيء في موضعه الذي يناسبه وتقتضيه حكمته وعدله، وإن الظلم الذي يتنزه الله تعالى عنه هو وضع الشيء في غير موضعه[1].

والعدل عند المعتزلة هو ما عند أسلافهم من القدرية إلاّ أنهم جعلوا له مفهوماً خاصاً، يقوم على أساس أن أفعال الله تعالى لا بد أن تقوم على ما فيه الصلاح والخير، ومراعاة مصالح العباد، وأن هذا واجب تقتضيه الحكمة[2].

وقد عرَّف المعتزلة العدل بأنه: ما يقتضيه العقل من الحكمة، أو صدور الفعل على وجه الصواب والمصلحة[3]، وعرَّفوه بكونه وصفاً لله تعالى فقالوا: «إنه عدل حكيم، وإنه لا يفعل القبيح أو لا يختاره، ولا يخل بما هو واجب، وإن أفعاله كلها حسنة»[4]. وإذا وصف به الفعل الصادر من الله تعالى فالأولى عندهم أن يقال: هو «توفير حق الغير، واستيفاء الحق منه»[5].

والعدل يحتل عند المعتزلة مكانة عالية، فهو أهم صفة للفعل الإلهي، كما أن التوحيد عندهم أهم صفة للذات الإلهية[6]، وهو يبحث عندهم في

---

(١) انظر: جامع الرسائل (١/١٢١ ـ ١٢٤). وفيه ذكر الأقوال المتقدمة.
(٢) انظر: الملل والنحل ـ الشهرستاني (١/٤٥).
(٣) انظر: أصل عند المعتزلة ـ د. هانم إبراهيم ص(٦٧).
(٤) شرح الأصول الخمسة ـ القاضي عبدالجبار ص(٣٠١).
(٥) المصدر السابق ص(٣٠١).
(٦) انظر: العقل والحرية دراسة في فكر القاضي عبدالجبار المعتزلي ـ د. عبدالستار الراوي ص(٣٢٠).

الحرية والاختيار بالنسبة للإنسان، والتعديل والتجوير بالنسبة للذات الإلهية، وكل ما يتصل بهذه القضية من جزئيات[1].

وقد أدخل المعتزلة تحته عدة ضلالات وأطلقوا عليها علوم العدل، وهي:

أولاً: تنزيه الله تعالى عن فعل القبيح:

يقول القاضي عبدالجبار: «ولا خلاف بينهم ـ المعتزلة ـ في أنه سبحانه منزه عن كل قبيح، وأن ما ثبت أنه قبيح ليس من فعله، وأن ما ثبت من فعله لا يجوز أن يكون قبيحاً، ولأجل تشددهم في العدل قال بعضهم: فلا يوصف بالقدرة على ما يقبح»[2].

وتحقيقاً لهذا الأمر قالوا: بنفي إرادة الله تعالى للمعاصي؛ لأنها مكروهة عند الله فهي من القبائح التي يتنزه عنها، ونفوا عنه كذلك الظلم على خلافٍ بينهم في التعبير عن هذا النفي، فمنهم من يقول: إن الله تعالى يوصف بالقدرة على ما لو فعله لكان ظلماً وكذباً، وإن كان الله لا يفعله لعلمه بقبحه، وباستغنائه عن فعله[3]، ومنهم من نفى أن يكون الله قادراً كما هو قول النظام والجاحظ[4]، ومنهم من أنكر أن يكون الله خالقاً لشيء من الشر أصلاً ولو كان من نوع المرض والعقوبات وفساد الزرع[5].

مناقشة هذه المسألة:

١) أما قولهم: إن الله عادل لا يفعل القبيح، ولا ينسب الشر إليه فهو حق، وهو قول كل مسلم، بل من وصف الله بالظلم والجور فهو كافر[6].

---

(١) انظر: المعتزلة ومشكلة الحرية الإنسانية ـ د. محمد عمارة ص(٤٨).

(٢) فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة ـ ت فؤاد سيد ص(٣٤٨).

(٣) انظر: المختصر في أصول الدين ـ القاضي عبدالجبار ص(٢٣٥).

(٤) انظر: المغني ـ القاضي عبدالجبار (١٢٧/٦)، القسم الأول.

(٥) انظر: الفصل في الملل والأهواء والنحل ـ ابن حزم الأندلسي ـ (١٤٧/٤).

(٦) انظر: المصدر السابق (١٣٧/٣).

وأما قولهم: إنه يدخل في تنزيهه عن القبيح عدم إرادته للمعاصي وخلقه لها فهو باطل، بل إن الظلم والكفر والفسوق والعصيان وأنواع الشرور واقعة في مفعولاته المنفصلة التي لم يتصف بها دون أفعاله القائمة، والله خالق كل فاعلٍ وفعله، وليست نسبة هذه الأفعال إلى خالقها كنسبتها إلى فاعلها الذي قامت به، كما أن نسبة صفات المخلوق إليه كطوله وقصره وحسنه وقبحه وشكله ولونه ليست كنسبتها إلى خالقها فيه[1].

٢) أمَّا قول بعضهم في نفي الظلم عن الله لقبحه: إن الله لا يقدر على الظلم والشر: باطل وهو يفضي إلى القول بتناهي مقدورات الله تعالى، وهذا ما قرره أبو الهذيل العلَّاف منهم الذي قال: إن لما يقدر الله عليه آخراً، ولقدرته نهاية لو خرج إلى الفعل لم يقدر الله تعالى بعد ذلك على شيء أصلًا، ولا على خلق ذرةٍ فما فوقها[2].

وهذه حالة من الضعف والمهانة والعجز قد ارتفعت أضعف المخلوقات عنها وعن أن توصف بها فما قالوه كفرٌ لا خفاء فيه[3].

ثانياً: القول بخلق أفعال العباد من جهتهم، أو نفي القدر:

وهذه أهم قضية أدخلوها تحت أصل العدل، وغالب القضايا الأخرى ما هي إلا وسائل للوصول إلى هذه القضية.

فالإنسان عند المعتزلة خالق فعل نفسه من طاعة ومعصية، وليس لله تعالى أي مشيئة أو خلق في فعله، كما قال البلخي المعتزلي: «وأجمعوا على أن الله لا يحب الفساد، ولا يخلق أفعال العباد»[4] وقال القاضي عبدالجبار فيما لو سأل سائل عن أفعال العباد أهي بقضاء الله وقدره أم لا؟ قال: «كان الواجب في الجواب أن نقول: إن أردت بالقضاء والقدر الخلق

---

(١) انظر: مفتاح دار السعادة ـ ابن القيم (١١٢/٢).

(٢)(٣) انظر: الفصل ـ ابن حزم (٥٨/٥).

(٤) مقالات الإسلاميين ـ البلخي، باب ذكر المعتزلة ص(٦٣)، كتاب فضل الاعتزال ت فؤاد السيد.

فمعاذ الله من ذلك»[1].

فلا يجوز عندهم نسبة خلق أفعال العباد إلى الله تعالى إلاَّ على ضربٍ من التوسع والمجاز فيما يخص الطاعات فقط، فيقال: إنها من جهة الله تعالى ومن قبله على معنى أنه أعاننا على ذلك، ولطف بنا، ووفقنا وعصمنا عن خلافه[2].

ولقد غلت المعتزلة في نسبة خلق أفعال العباد إليهم، إذ أن منهم من قال: إن الإنسان يجوز أن يحدث الفعل بمقدار، كما أن الله يقدر على ذلك، فيجب أن يوصف بهذا الوصف، وعليه فإن خالق الأعمال والأكساب هو الإنسان كما أن خالق الحركة الضرورية هو الله، ويجوز عندهم أن يفني الإنسان فعل الله كقدرته على إفناء الحياة بقتل نفسه.

قالوا: ويجوز أن يكون الإنسان مخترعاً، لأنَّ كون القديم مخترعاً ومحدثاً لم يثبت أنه مما يختص الله به ولا يشركه فيه غيره كما يزعمون[3]، بل إن منهم من سمى الإنسان خالقاً لأن الخالق من حصل منه الفعل مقدراً، والإنسان جائز ذلك منه، فلا فرق بين القديم والحديث[4].

والمعتزلة بهذه المبالغة جاروا على الإنسان نفسه، وخلَّوا بينه وبين ذاته، وألزموه أموراً وحمَّلوه أوزاراً يلقى بها ربه في غير رجاء، كما أنهم حرموه من الاستعانة بالله، والتوكل عليه، حين جعلوه خالقاً لأفعاله[5].

وقد عمد المعتزلة إلى شبه عقلية ونقلية يستدلون بها على أن العبد خالق فعل نفسه، والأدلة العقلية هي الأساس عندهم في إثبات هذه المسألة، وأما أدلة الكتاب فهي كما يقولون: إنما ذكروها من أجل إثبات أن

---

(١) شرح الأصول الخمسة ص(٧٧١).

(٢) انظر: المصدر السابق ص(٧٧٩).

(٣) انظر: المغني ـ القاضي عبدالجبار (٢٨٣/٨ ـ ٢٨٨ ـ ٢٩٨)، والقضاء والقدر ـ المحمود ص(٢٠٥).

(٤) انظر: مقالات الإسلاميين ـ الأشعري (٢٩٨/١) و (٢١٨/٢).

(٥) انظر: مشيئة الله ومشيئة العباد ـ عبدالكريم الخطيب ص(٣٢، ٣٣).

أدلة الكتاب موافقة لأدلة العقل ومقررة فقط[1].

وشبههم العقلية تقوم على أمرين باطلين كما سيظهر عند عرضها:

١) أنهم تجاوزوا الواقع المحسوس إلى غير المحسوس، ثم جمعوا بين الغائب والمحسوس، وقاسوا الغائب على المحسوس، فكان منهم أن قاسوا عدل الله تعالى على عدل الإنسان، ثم أطلقوا على الله نتائج هذا القانون.

٢) أنهم أعطوا العقل حريته في بحث كل شيء حتى التي لا يمكنه الحكم عليها، بل وجعلوه في أحايين يحكم بإنكار أشياءَ موجودة قطعاً دل عليها الدليل العقلي[2].

وأهم هذه الشبه:

أ) دليل الدواعي والقصود:

وهو كما عبَّر عنه القاضي عبدالجبار بقوله: «وكيف تكون أفعال العباد مخلوقه لله تعالى وهي موقوفة على قصودهم ودواعيهم، إن شاؤوا فعلوها، وإن كرهوا تركوها؟ فلو جاز والحال هذه ألا تكون أفعال العباد من جهتهم لجاز في أفعال الله تعالى ذلك، فإن بهذه الطريقة يعرف أن الفعل لفاعله»[3].

ويجاب على هذه الشبهة من وجوه:

١) أنهم يوافقون في أن أفعال الإنسان الاختيارية منسوبة إليه، وأنه فاعل لها ومحدث لها كما جاءت بذلك النصوص التي وصفت العبد بأنه يعمل ويفعل، ولم ينف فعل الإنسان ونسبته إليه إلّا الجبرية، وبعض متكلمي أهل الإثبات.

---

(١) انظر: شرح الأصول الخمسة ـ القاضي عبدالجبار (٣٥٤، ٣٥٥).

(٢) انظر: مسألة القضاء والقدر ـ عبدالحليم قنبس ص(٦٨ ـ ٧٠).

(٣) شرح الأصول الخمسة ص(٧٧١).

إلا أن كون العبد مريداً فاعلاً قد وجد في العبد بعد أن لم يكن فاعلاً فيكون فعله أمراً حادثاً فيه. فإما أن يكون له محدث، أو لا يكون له محدث، فإن لم يكن له محدث لزم حدوث الحوادث بلا محدث، ولا يقول بهذا أحد، وإن كان له محدث فإما أن يكون هو العبد أو الرب تعالى أو غيرهما، فإن كان هو العبد فالقول في إحداثه لتلك الفاعلية كالقول في إحداث أحداثها ويلزم من ذلك التسلسل، وهو باطل هنا بالاتفاق، لأن العبد كائن بعد أن لم يكن فيمتنع أن تقوم به حوادث لا أول لها، وإن كان غير الله فالقول فيه كالقول في العبد، فتعين أن يكون الله هو الخالق لكون العبد مريداً فاعلاً، فالعبد فاعل والله خلقه فاعلاً، والعبد مريد مختار والله جعله مريداً مختاراً[1].

٢) أن الحركات منها ما يقع على خلاف الدواعي والقصود كمن يرمي سهماً فيخطىء ثم يعاود الرمي ليصيب فلم ينجح، وهكذا الحال في جميع الأحوال المبنية على الأسباب، لا بد من مصدر آخر غير دواعي الإنسان وصوارفه وهو الله تعالى[2].

ب) الشبهة الثانية:

قالوا: إن العباد يمدحون على الحسن من أفعالهم، ويذمون على القبيح منها، فيلزمنا أن نمدح من يفعل الواجب، ونذم من يفعل الظلم والسرقة، بينما لا يحسن منا مدح أحدٍ على كونه وهيئته، ولا ذمه على طوله وصورته لأنها من خلق الله، قالوا: وهذا من أدل الدلالة على أن أفعال العباد من جهتهم وخلقهم[3].

والجواب: أن دعوى التفريق بين الأمور الاختيارية، والأمور

(١) انظر: منهاج السنة ـ ابن تيمية (٣/٢٣٥ ـ ٢٤٠).

(٢) انظر: نهاية الإقدام في علم الكلام ـ الشهرستاني ص(٨٢)، وأصل العدل عند المعتزلة ـ د. هانم يوسف ص(١٢٤).

(٣) انظر: المختصر في أصول الدين ـ القاضي عبدالجبار ص(٢٢٢)).

الاضطرارية، والفصل بين المحسن والمسيء دعوى مقبولة دلَّ عليها الشرع والعقل، والثواب والعقاب مترتب على الأمور الاختيارية دون الاضطرارية، ولكن من أين دل هذا على أن الله غير خالق لأفعال العباد، وأن العباد وحدهم هم الخالقون لها؟ إنه لا دليل لهم على ذلك، بل لا يمتنع أن يكون ما نفعله باختيارنا هو فعل لنا حقيقة ونحن مسؤولون عنه، وهو مع ذلك مخلوقٌ لله تعالى، خلقه الله منفصلاً عنه قائماً بالعبد، وجعل العبد فاعلاً له بقدرته ومشيئته التي خلقها الله فيه، فالقبائح يتصف بها من كانت فعلاً له وهو العبد الذي فعلها وقامت به، ولا يتصف بها من كانت مخلوقة له وهو الله إذ قد جعلها صفة لغيره، كما أنه سبحانه لا يتصف بما خلقه في غيره من الطعوم والألوان والأشكال وغيرها[1].

ج) الشبهة الثالثة:

قالوا: لو كانت أفعالنا كلها بقضاء الله وقدره للزم الرضا بها أجمع، وفيها الكفر والإلحاد، والرضى بالكفر كفر[2].

والجواب عليهم من وجهين:

١) أن الرضا بكل ما يخلقه الله ويقدره لم يدل عليه دليل من الكتاب ولا من السنة ولا قاله أحد من السلف، بل قد أخبر تعالى بأنه لا يرضى بأمور مع أنها مخلوقة له كالكفر، يقول تعالى: ﴿وَلَا يَرْضَىٰ لِعِبَادِهِ ٱلْكُفْرَ﴾ [الزمر: آية ٧] فالله تعالى يكره ويبغض كثيراً من الحوادث وقد أمرنا أن نكرهها ونبغضها.

٢) أن الرضا يشرع بما يرضى الله به، كالرضا به رباً، وبالإسلام ديناً، وبمحمد ﷺ رسولًا ونبياً، وكل ما لا يرضاه الله، وكل ما يسخطه من الكفر والفساد ونحوها فإن الله لا يأمر العبد بأن يرضاه، ومع سخط الله لبعض

---

(١) انظر: مجموع الفتاوى (١٢٣/٨)، والقضاء والقدر ـ د. المحمود ص(٢٣٥).

(٢) انظر: منهاج السنة (٢٠٣/٣).

الأشياء فإنه قدرها وشاءها لحكمة لا لذاتها، والإنسان قد يفعل ما يكرهه كشربه الدواء الكريه لما في ذلك من الحكمة التي يحبها كالصحة والعافية، وكذلك الذنوب، فهي من جهة فعل العبد لها مكروهة مسخوطة؛ لأنها موجبة للعذاب، ومن جهة خلق الرب لها محبوبة مرضية لما في خلقها من الحكم[(١)].

أما الذي يتعلق به الرضا والصبر مطلقاً فهي المصايب، وليست المعايب[(٢)].

د) الشبهة الرابعة:

قالوا: إن أفعال العباد منها ما هو ظلم وجور، فلو كان الله خالقاً لها لوجب أن يكون ظالماً جائراً، وهذا كفرٌ من قائله[(٣)]. كأنهم يرون أن الله ما دام خالقاً لها فهو فاعلٌ لها[(٤)].

والجواب من وجوه:

١) أن هذا إلزام غير صحيح، لأن كون الباري خالقاً لا يوجب أن يتصف بما خلق من ظلم وجورٍ وكذبٍ وطاعةٍ ومعصيةٍ، لأن هذه الصفات إنما هي لمن قامت به كما تقدم بيانه في الشبهة الثانية. فالله تعالى منزه عن فعل القبائح لا يفعل السوء ولا السيئات مع أنه خالق كل شيء، والعبد إذا فعل القبيح كان قد فعل سوءاً وظلماً وقبيحاً وشراً، والرب قد جعله فاعلًا لذلك، وذلك منه عدلٌ وحكمة وصواب، ووضع للأشياء في مواضعها، وإن كان ذلك في المخلوق عيباً[(٥)].

٢) أن الظلم والجور والكذب إنما تكون كذلك إذا خالف الأمر،

---

(١) انظر: المصدر السابق (٢٠٣/٣ ـ ٢٠٨).

(٢) انظر: المصدر السابق (٧٨/٣).

(٣) انظر: شرح الأصول الخمسة ـ القاضي عبدالجبار ص(٣٤٥)، والمختصر في أصول الدين ص(٢٢٢).

(٤) انظر: شرح المقاصد ـ سعدالدين التفتازاني ـ ت د. عبدالرحمن عميرة (٢٥٦/٤).

(٥) انظر: جامع الرسائل ـ ابن تيمية (١٣٠/١).

وهذا كله يصح الوصف به لمن فوقه آمر وناهٍ وهم الخلق، أما الخالق فليس فوقه آمر ولا ناهٍ فلا يصح وصفه بشيء من هذا[1]. وهذا من أجوبة الأشاعرة عليهم، وإلا فالظلم عند أهل السنة هو وضع الشيء في غير موضعه كما تقدم.

٣) أن المعتزلة هنا لم يفرقوا بين ما هو خلق لله تعالى وما هو فعلٌ له، وبين ما هو مخلوق لله تعالى ومفعول لله، فأفعال العباد مخلوقة لله مفعولة له، وليست هي نفس فعله، وأما العبد فهي فعله القائم به، وهي أيضاً مفعولة له إذا أريد بالفعل المفعول، فمن لم يفرق بين الفعل والمفعول في حق الله تعالى قال: إن أعمال العباد هي فعل الله، والمعتزلة من أولئك[2].

هـ) الشبهة الخامسة:

قالوا: إن كان الله خالق أفعال العباد، وكان العباد لا فعل لهم، فأي فائدة في إرسال الرسل؟[3]

والجواب عليهم من وجوه:

١) أن الاستدلال بهذه الشبهة يلزمكم أنتم حين أطلقتم حرية الإنسان في ضلاله وهداه، إذ لا معنى لإرسال الرسل إذا كان الإنسان يفعل بمحض إرادته ومشيئته دون مشيئة الله، فإن الحكمة من إرسال الرسل هي إخراج الناس من الظلمات إلى النور بإذن ربهم[4].

٢) حجتكم هذه إنما تلزم كذلك من يرى أن العباد مجبورون على أفعالهم، ويحتج بالقدر من الجبرية وغيرهم، ومعلومٌ أن الاحتجاج بالقدر باطل لا يصح، بل الواجب أن يؤمن العبد بالقدر ولا يحتج به، فمن لم

---

(١) انظر: المصدر السابق (١/١٣٠).

(٢) انظر: مجموع الفتاوى (٨/١٢٢، ١٢٣).

(٣) انظر: الانتصار - الخياط - ص(١١٧)، والمعتزلة - المعتق ص(١٨١).

(٤) انظر: مشيئة الله ومشيئة العباد - عبدالكريم الخطيب ص(٣٣).

يؤمن بالقدر فقد ضارع المجوس[1] الذين أثبتوا خالقاً مع الله.

ومن احتج بالقدر على المعايب ضارع المشركين[2] كما قال تعالى: ﴿وَقَالَ ٱلَّذِينَ أَشْرَكُوا۟ لَوْ شَآءَ ٱللَّهُ مَا عَبَدْنَا مِن دُونِهِۦ مِن شَىْءٍ نَّحْنُ وَلَآ ءَابَآؤُنَا . . .﴾ [النحل: آية ٣٥] فإذا بطل الاحتجاج بالقدر كانت هذه الشبهة في غير محلها.

٣) أن الله تعالى أرسل الرسل لتُصدَّق فيما أخبرت، وتطاع فيما أمرت، كما قال تعالى: ﴿وَمَآ أَرْسَلْنَا مِن رَّسُولٍ إِلَّا لِيُطَاعَ بِإِذْنِ ٱللَّهِ﴾ [النساء: آية ٦٤] والإيمان بالقدر من تمام ذلك، ومن جملة ما أرسل به الرسل، فمن نفى القدر فقد كذَّب الرسل في بعض ما أمرت به، ومعلوم أن تكذيب الرسل كفر، وما أتى به الرسل لا يعارض القدر، وإنما هو تفصيل له وكاشف له، فكل منهم يصدق الآخر[3].

و) الشبهة السادسة:

قالوا: إن الله لو كان خالقاً لأعمال الإنسان من إيمان وكفر لانتفى الأمر والنهي، والتكليف والثواب والعقاب[4].

والجواب عليهم: أن المعتزلة خلطوا هنا بين القدر الكوني، وبين الأمر والنهي الشرعي، وهذا هو منشأ الضلال في باب القدر، وهو أنهم ساووا بين الإرادة الكونية الشاملة للخير والشر، وبين الإرادة الدينية الشرعية الخاصة بما يحبه الله من الأقوال، والأفعال الظاهرة والباطنة المتعلقة بالأوامر والنواهي، والصحيح أن الإرادتين تختلفان وبينهما فرق بيَّنه القرآن الكريم، فإن لفظ الإرادة المنسوبة إلى الله تعالى جاء في الآيات على نوعين:

---

(١) المجوس: ويقال لهم الدين الأكبر، أو الإثنينية، أو المانوية، وهم الذين أثبتوا أصلين هما النور والظلمة، وأهم فرقها: الكيرمرثية، والزروانية، والزرادشتية.
انظر: الملل والنحل - الشهرستاني (٢/٢٣٠، ٢٣٣ - ٢٣٦).

(٢) انظر: الاحتجاج بالقدر - شيخ الإسلام ابن تيمية - نشره قصي محب الدين الخطيب ص(٤)، وبعدها.

(٣) انظر: مجموع الفتاوى (٨/٩٣، ٩٤ - ١٠٦).

(٤) انظر: فضل الاعتزال ص(١٦٩).

١) إرادة كونية قدرية: وهي التي تقابل الأمر الكوني والقضاء والقدر، ويتم بها الأمر الكوني والقضاء والقدر، ومن ذلك قوله تعالى: ﴿إِنَّمَآ أَمْرُهُۥٓ إِذَآ أَرَادَ شَيْـًٔا أَن يَقُولَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ ﴿٨٢﴾﴾ [يس: آية ٨٢]. وقوله: ﴿وَإِذَآ أَرَادَ ٱللَّهُ بِقَوْمٍ سُوٓءًا فَلَا مَرَدَّ لَهُۥ﴾ [الرعد: آية ١١]. فكل ما يقع في الكون من أفعال وأقدار فإنما هي بإرادة الله وحده، وهذه الإرادة نافذة لا مرد لها، ومرادها خير مطلق على العباد. فمعناها المشيئة.

٢) إرادة دينية شرعية: وهي تقابل الأمر الابتلائي التخييري التشريعي، وهي ما به يكون الأمر والقضاء التخييري الابتلائي للإنسان مراداً لله، ومنه قوله تعالى: ﴿تُرِيدُونَ عَرَضَ ٱلدُّنْيَا وَٱللَّهُ يُرِيدُ ٱلْءَاخِرَةَ﴾ [الأنفال: آية ٦٧] أي أن الله تعالى بتشريعه وأوامر دينه التخييري الابتلائي يريد لهم الآخرة، وهذه الإرادة لا يتعين فيها وقوع المراد، وهذه الإرادة متضمنة ما يحبه الله ويرضاه[(١)].

والله تعالى خالق كل شيء وربه ومليكه، لا رب غيره ولا خالق سواه، ما شاء كان، وما لم يشأ لم يكن، وهو على كل شيء قدير، وقد أمر عباده بطاعته وطاعة رسوله ونهى عن معصيتهما، فإن أطاع كان ذلك نعمة من الله أنعم بها عليه، وكان الأجر والثواب بفضل الله ورحمته، وإن عصى كان مستحقاً للعقاب والذم، وكان لله عليه الحجة البالغة، ولا حجة لأحد على الله، وكل ذلك كائن بقضاء الله وقدره ومشيئته، لكنه يحب الطاعة ويأمر بها، ويثيب أهلها ويكرمهم، ويبغض المعصية وينهى عنه ويعاقب عليها، فكل الأشياء كائنة بمشيئة الله وقدرته وخلقه، فلا بد أن يؤمن العبد بقضاء الله وقدره، وأن يؤمن بشرعه وأمره[(٢)].

ن) الشبهة السابعة:

قالوا: إن فعل العبد لو كان بخلق الله تعالى لمَّا تمكن من الفعل

---

(١) انظر: العقيدة الواسطية ـ ابن تيمية ـ بشرح ابن عثيمين (٢٠٦/٢)، والقضاء والقدر في الإسلام، د. فاروق الدسوقي (٣٣١/١ ـ ٣٣٣).

(٢) انظر: مجموع الفتاوى (٢٤٢/٨، ٢٤٣).

البتة؛ لأنه إن خلقه الله تعالى فيه كان واجب الحصول، وإن لم يخلقه الله تعالى فيه كان ممتنع الحصول، وعليه فتكون أفعال العبد جارية مجرى حركات الجمادات، والجمادات لا يتوجه إليها أمر ولا نهي ولا مدح ولا ذم، وهذا يستلزم أن يكون حال العبد كذلك، ولما كان ذلك باطلاً علمنا كون العبد موجداً لأفعاله[1].

والجواب: أن هذا اللازم باطل فنحن لا نقول به، ولا نوافق عليه، بل هو قول الجبرية، الذين يجعلون الإنسان مجبوراً على أفعاله، ثم إن هناك فرقاً بين أفعال العباد وبين الجمادات لا يحتاج إلى بيان، لأنا نقول: إن العباد فاعلون حقيقة ولهم إرادة ومشيئة، وبهذا افترقوا عن الجمادات، وخوطبوا بتكليف الشرع[2].

هذه هي أهم الشبه العقلية التي تعلق بها المعتزلة لتقرير قولهم بأن العباد خالقوا أفعالهم.

أما الشبه النقلية التي احتج بها المعتزلة لتقرير تلك العقيدة، فهي آيات جهلوا معانيها، وحملوها على غير وجهها، وجعلوها ذريعة لبدعتهم وأهوائهم[3].

وقبل أن أعرض لتلك الشبه النقلية أقول: إن المعتزلة قد تأولت معنى الإرادة الثابت لله تعالى في مثل قوله: ﴿فَعَّالٌ لِّمَا يُرِيدُ﴾ [البروج: آية ١٦] وغيرها من الآيات على ما يلي:

١) اجتمعت كلمة أوائل البصريين كواصل به عطاء، وعمرو بن عبيد، وأصحابهما على أن الله تعالى مريد على وجه الحقيقة، إلَّا أنهم اتفقوا على أن متعلق هذه الإرادة في حكم آيات القرآن هو العدل والخير، وأحالوا تعلقها بالشرور والقبائح[4].

---

(١) انظر: محصَّل أفكار المتقدمين والمتأخرين ـ الرازي ـ ت عبدالرؤوف سعيد ص(٢٨٢).

(٢) انظر: القضاء والقدر ـ المحمود ص(٢٣٦).

(٣) انظر: الحجة في بيان المحجة ـ أبي القاسم الأصبهاني ت محمد أبو رحيم (٦٢/٢).

(٤) انظر: مفهوم العدل في تفسير المعتزلة للقرآن الكريم ـ د. محمود كامل ص(١٧٦، ١٧٧).

٢) أما المتأخرون من البصريين فقد أحدث العلّاف فيهم القول بأن إرادة الله تعالى حادثة لا في محل، وتابعه على ذلك الجبائيان وسائر البصريين وهو قول القاضي عبدالجبار[١].

٣) أما البغداديون فقد أخذوا بتأويل بشر بن المعتمر والنظام والجاحظ[٢] لآيات الإرادة بأنها تعبير مجازي عن ضرورة التحقق في معلومه تعالى دون سهو أو نسيان، فهم يرون أن الله تعالى ليس له إرادة حقيقية تقوم بذاته، وإذا قيل إنه أراد شيئاً من فعله فمعناه أنه فعله، وإذا قيل إنه أراد شيئاً من فعل غيره فمعناه أنه أمر به[٣].

فأقوال المعتزلة في الإرادة تدور حول نفيها، أو إثباتها على سبيل المجاز مع تأويل معناها، وقولهم في الإرادة باطل من وجهين:

١) أن الله تعالى لو لم تكن هذه الصفة حقيقة فإنه لا يصلح أن يكون متصفاً بها، فمن لم يكن له إرادة لم يكن في الحقيقة مريداً، ولا يكون مستحقاً لها في الحقيقة، وعليه فما دام أن الله تعالى موصوف بالإرادة فإنه يجب إثبات هذا الوصف له حقيقة[٤].

٢) أنه يلزم من قولهم أن يقع في ملك الله تعالى ما لا يريد، فلو لم يكن لله مشيئة وإرادة حقيقية، للزم أن تكون المعاصي قد وقعت شاء أم أبى، وهذا وصف بالضعف والفقر تعالى الله عن ذلك[٥].

ويبطل قول من قال منهم بأن إرادة الله تعالى لا في محل من وجوه:

---

(١) انظر: شرح الأصول الخمسة ص(٤٤٠)، والملل والنحل ـ الشهرستاني (١/٥١ ـ ٨٠).

(٢) سبقت ترجمته الثلاثة في ص(١٥، ١٧) من البحث.

(٣) انظر: أصول الإيمان ـ عبدالقاهر البغدادي ص(١١٩)، ومقالات الإسلاميين ـ الأشعري (١/٢٦٧)، ومفهوم العدل في تفسير المعتزلة للقرآن ـ د. محمود كامل ص(١١٧).

(٤) انظر: رسالة أهل الثغر ـ أبي الحسن الأشعري ت محمود الجليند ص(٦٦).

(٥) انظر: الإبانة عن أصول الديانة، أبي الحسن الأشعري ص(١٦٣ ـ ١٧٩).

١) يقال لهم: ما تريدون بلا في محل؟ أتريدون أن الله له صفة الإرادة دون أن تكون قائمة بذاته سبحانه فهذا لا يمكن أبداً؛ لأن الصفة لا تقوم بنفسها بل تقوم بالذات، أم تريدون أن صفة الإرادة لا بد أن تقوم بذات موصوفة، فالله تعالى له ذات موصوفة بصفات، ومن صفاته «الإرادة» فيلزمكم إثباتها له على ما يليق به سبحانه.

٢) أن قولكم بأن إرادة الله لا في محل، يلزم منه أن يكون الله تعالى مريداً بإرادة قائمة لا في ذاته، ولو صح ذلك لجاز أن يكون عالماً بعلم قائم لا في ذاته، وقادر بقدرة قائمة لا في ذاته، إلى غير ذلك من الصفات، وهذا لا تقولون به، ولا يمكنكم التفريق بين الإرادة وبين بقية الصفات في ذلك؛ لأن التحكم بالفرق من غير دليل مما لا سبيل إليه[١].

وبعد أن تأول المعتزلة معنى الإرداة بما يقتضي نفيها عن الله تعالى، عمدوا إلى آيات أخرى فهموا منها أنها تنفي خلق الله وإرادته لأعمال العباد، واستدلوا بها على ذلك، ومن تلك الآيات:

١) استدلوا بالآيات التي فيها إضافة الفعل إلى العبد كقوله تعالى: ﴿فَوَيْلٌ لِّلَّذِينَ يَكْتُبُونَ ٱلْكِتَٰبَ بِأَيْدِيهِمْ ثُمَّ يَقُولُونَ هَٰذَا مِنْ عِندِ ٱللَّهِ لِيَشْتَرُوا۟ بِهِۦ ثَمَنًا قَلِيلًا ۖ فَوَيْلٌ لَّهُم مِّمَّا كَتَبَتْ أَيْدِيهِمْ وَوَيْلٌ لَّهُم مِّمَّا يَكْسِبُونَ ﴿٧٩﴾﴾ [البقرة: آية ٧٩]، قالوا: فالله تعالى أضاف هذه المعاصي المذكورة في الآية إلى العباد أنفسهم، لأن الله تعالى كرهها وزجر عنها ونهى ولطف في تركها فلم يجز إضافتها إليه[٢].

والجواب: أن هذا القول منهم غير متنازع عليه، فإن العبد فاعل لفعله حقيقة، وأعماله تنسب إليه، وهو يعمل بمشيئته وقدرته، فهو المؤمن والكافر، والبر والفاجر، لكن هذا لا يعني ما ذهبوا إليه من نفي كون أعمال العبد مخلوقة لله تعالى، بل فعل العبد الحادث ممكن، فيدخل في عموم

---

(١) انظر: المعتزلة ـ المعتق ص(١٠٥).

(٢) انظر: فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة ص(١٧٦).

خلق الله لجميع الحوادث، وليس في ذلك تناقض، لأن الله هو خالق قدر العباد ومشيئاتهم وهما السبب في العمل، وخالق السبب التام خالق للمسبب[1].

٢) واستدلوا بالآيات التي تنزه أفعال الله تعالى عن التفاوت والاختلاف كقوله تعالى: ﴿مَّا تَرَىٰ فِي خَلْقِ الرَّحْمَٰنِ مِن تَفَاوُتٍ﴾ [الملك: آية ٣] قالوا: إن التفاوت المنزه منه خلْق الله إنما هو التفاوت من جهة الحكمة، وعليه فلا يصح في أفعال العباد أن تكون من جهة الله تعالى لاشتمالها على التفاوت وغيره[2].

والجواب: أنه لا حجة لهم في ذلك لأن التفاوت الذي نفاه الله تعالى عما خلق هو شيء غير موجود فيه البتة، وظن المعتزلة أن الكفر والظلم والجور تفاوت باطل، لأن كل ذلك موجود في خلق الله مرئيٌ ومشاهد، وإرادة الله تعالى اقتضت التفاوت والاختلاف بين البشر إيماناً وكفراً، وطاعةً وعصياناً، وعدلاً وظلماً؛ ليمتحن الله الخلق بالشر والخير فتنة ثم إلى الله الرجوع، وهذا كله تناسب ليس اختلافاً في خلقه تعالى[3].

٣) واستدلوا بالآيات التي تعلق أفعال العباد بمشيئتهم كقوله تعالى: ﴿فَمَن شَاءَ فَلْيُؤْمِن وَمَن شَاءَ فَلْيَكْفُرْ﴾ [الكهف: آية ٢٩] قالوا: فقد فوض الله الأمر إلى اختيارنا، فلولا أن الكفر والإيمان متعلقان بنا، ومحتاجان إلينا، وإلّا لكان لا معنى لهذا الكلام[4].

والجواب: أن هذا معارض بالآيات الدالة على أن جميع الأفعال بقضاء الله وقدره، نحو قوله تعالى: ﴿وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ ﴿٩٦﴾﴾ [الصافات: آية ٦٩] وقوله: ﴿وَمَا تَشَاءُونَ إِلَّا أَن يَشَاءَ اللَّهُ﴾ [الإنسان: آية

---

(١) انظر: الكواشف الجلية عن معاني الواسطية ـ عبدالعزيز السلمان ص(٦٤٠ ـ ٦٤٢).

(٢) انظر: شرح الأصول الخمسة ـ القاضي عبدالجبار (٣٥٥).

(٣) انظر: الفصل في الملل والأهواء والنحل ـ ابن حزم (٣/٩٩، ١٠٠).

(٤) انظر: شرح الأصول الخمسة ص(٣٥٥).

٣٠] فالعبد له مشيئة، ولكنها خاضعة لمشيئة الله سبحانه وتعالى[(١)].

٤) واستدلوا بالآيات التي تأمر العبد بالاستعانة بالله كقوله تعالى: ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ ۝٥﴾ [الفاتحة: آية ٥]، قالوا: المعونة تمكين الغير من الفعل مع الإرادة له، وهي مقيدة عندهم بالطاعات فقط، وهي تكون بخلق الآلات وسلامتها، وتعريف الطريق بإرسال الرسل والتمكين من الفعل، ولم يبق بعد هذا إعانة مقدورة يسأله الناس إياها، بل قد ساوى بين أوليائه وأعدائه في الإعانة، إلّا أن أولياءه اختاروا لأنفسهم الإيمان، وأعداؤه اختاروا لنفوسهم الكفر، وهذا يدل على أن الفعل من جهتهم فقط.

والجواب: أن قولهم باطل ينافي حقيقة الاستعانة، فإن الله تعالى وفّق أولياءه بتوفيق زائد على ما ذكروه أوجب لهم الإيمان، وخذل أعداءه بأمر آخر أوجب لهم الكفر، وعليه فالمعتزلة قد سدُّوا على أنفسهم طريق الاستعانة والتوحيد[(٢)].

٥) واستدلوا بالآيات التي فيها اعتراف الأنبياء بذنوبهم كقوله تعالى: ﴿رَبَّنَا ظَلَمْنَآ أَنفُسَنَا﴾ [الأعراف: آية ٢٣] فقالوا: إن هذا اعتراف من الأنبياء بذنوبهم، وهذا يدل على أن الذنوب كانت من جهتهم استقلالًا فهم الخالقون لها.

والجواب: أن الأنبياء اعترفوا بذنوبهم لأنهم الفاعلون لها، وطلبوا من الله المغفرة، وهذا لا يعارض كونها مخلوقة لله سبحانه وتعالى[(٣)].

٦) واستدلوا أخيراً بالآيات التي فيها تحسر الكفار والفساق على أعمالهم وطلبهم الرجوع، كقوله تعالى: ﴿يَوْمَئِذٍ يَتَذَكَّرُ ٱلْإِنسَٰنُ وَأَنَّىٰ لَهُ ٱلذِّكْرَىٰ ۝٢٣ يَقُولُ يَٰلَيْتَنِى قَدَّمْتُ لِحَيَاتِى ۝٢٤﴾ [الفجر: الآيتان ٢٣، ٢٤].

---

(١) انظر: المواقف ـ الآيجي ص(٣١٦).

(٢) انظر: تهذيب مدارج السالكين ـ ابن القيم ـ تهذيب عبدالمنعم صالح العلي ص(٦٧).

(٣) انظر: القضاء والقدر ـ المحمود ص(٢٣٦).

قالوا: وهذا أبين دليل على أن الاختيار كان في أيديهم، ومعلقاً بقصدهم وإرادتهم، وأنهم لم يكونوا محجوبين عن الطاعات، مجبرين على المعاصي كمذهب أهل الأهواء وإلاً فما معنى التحسر[1].

والجواب: أن قولكم هذا حق، ولكن ليس فيه ما يمنع من كون أفعال العباد التي تحسروا عليها هي من خلق الله تعالى.

وبعد أن قرر المعتزلة القول بأن العباد خالقوا أفعالهم دون الله تعالى بتلك الشبه العقلية والنقلية، عمدوا إلى الآيات الدالة على هداية الله تعالى للمؤمنين، وإضلاله للضالين وأولوها على ما يناسب قولهم:

فقالوا في الهداية والإضلال في قوله تعالى: ﴿كَذَٰلِكَ يُضِلُّ ٱللَّهُ مَن يَشَآءُ وَيَهۡدِي مَن يَشَآءُۚ﴾ [المدثر: آية ٣١] إن الهداية معناها: الإرشاد إلى طريق الحق والبيان، ونصب الأدلة، أو الإرشاد في الآخرة إلى طريق الجنة، أو التسمية بالهداية، أو الزيادة في الهداية، والإضلال قالوا معناه: الإهلاك والتعذيب أو التلقيب والتسمية بالضلالة[2].

وهي تأويلات باطلة من وجهين:

١) أن الله تعالى قسَّم الهداية للعبد إلى قسمين، وجعل منهما قسماً لا يقدر عليه إلَّا الله سبحانه وتعالى، فقال: ﴿إِنَّكَ لَا تَهۡدِي مَنۡ أَحۡبَبۡتَ وَلَٰكِنَّ ٱللَّهَ يَهۡدِي مَن يَشَآءُۚ﴾ [القصص: آية ٥٦]، وقال: ﴿مَن يُضۡلِلِ ٱللَّهُ فَلَا هَادِيَ لَهُۥۚ﴾ [الأعراف: آية ١٨٦]، مع أن البيان والدلالة قد تحصل للعبد ومع ذلك لم تحصل الهداية، ولم تنتفِ الضلالة، فهناك هداية لا يقدر عليها إلَّا الله، وهيَ هداية التوفيق التي تنتفي معها الضلالة، ولهذا يقال للمعتزلة: ما تفعلون بالنصوص التي فيها أن الله تعالى هو الذي أضلهم، هل يمكن أن يكون معناه دعاهم إلى الضلال[3]؟

---

(١) انظر: الكشاف ـ الزمخشري (٣/٣٣٨).

(٢) انظر: تنزيه القرآن عن المطاعن ـ القاضي عبدالجبار (١٢٦)، وشرح المقاصد ـ التفتازاني (٤/٣١٠، ٣١١).

(٣) انظر: شفاء العليل في مسائل القضاء والقدر والحكمة والتعليل ـ ابن القيم ص(١٤٦).

٢) وأما قولهم: أن المراد سماهم مهتدين أو ضالين، فهذا مما يعلم قطعاً أنه لا يصح حمل الآيات عليه، فليس في لغة أمة من الأمم فضلًا عن أفصح اللغات، أن هداه بمعنى سماه مهتدياً، وأضله بمعنى سماه ضالًا، وإنما هذا من جناية القدرية والمعتزلة على النصوص ومعانيها[١].

وقال المعتزلة في الآيات التي تدل على أن الطبع، والختم، والقفل والسد، والغشاوة من الله تعالى: إنه لا يجوز حمل هذه الآيات على أنه تعالى منعهم من الإيمان، وحال بينهم وبينه، فإن هذا كما يقولون يجعل لهم الحجة على الله، ونسبة ذلك إلى الله من نسبة القبيح إليه، قالوا: ولكن المراد أن القوم لما أعرضوا وتركوا الاهتداء بهداه صار ذلك الإعراض منهم مثل الطبيعة والسجية فيهم، فأشبه حالهم حال من منع من الشيء، وفي تأويل آخر قالوا: إن الإنسان الكافر هو الذي طبع على قلبه بنفسه وختم عليها، والشيطان فعل ذلك، ولكن لما كان الله سبحانه هو الذي أقدر العبد والشيطان على ذلك، نسب الفعل إليه لإقداره الفاعل عليه، لا لأنه هو الذي فعله[٢].

وهذان التأويلان فيهما حق وباطل:

أما التأويل الأول، فالحق فيه: أنهم عظَّموا الله تعالى بتنزيهه عن الظلم وخلاف الحكمة. وأما الباطل فيه فهو أنهم أخلوا بتعظيم الله من جهة توحيده وكمال قدرته، ونفوذ مشيئته. أما التأويل الثاني، فالحق فيه قولهم: إن الله تعالى أقدر العبد على الفعل الذي أوجب الطبع، والختم على قلبه، ولولا ذلك لم يفعله. وإن كانوا لم يوفوا هذا الموضع حقه إذ قالوا: إن الله أقدر العبد قدرة تصلح للضدين فكان أن اختار أحدهما وفعله بإرادته التي لا تدخل تحت مقدور الله عندهم، وهو باطل؛ لأن كل ما سوى الله تعالى فهو مخلوق داخل تحت قدرته ومشيئته ولو لم يشأ لم يكن.

وأما الباطل فيه فهو قولهم: إن الله أقدر الشيطان الرجيم على الطبع

---

(١) انظر: المصدر السابق ص(١٤٤ ـ ١٤٦).

(٢) انظر: تنزيه القرآن عن المطاعن ص(٩، ١٠).

والختم، والحقيقة أنه لم يقدره إلا على التزيين والوسوسة والدعوة إلى الكفر، ولم يقدره على خلق ذلك في قلب العبد البتة، وهو أقل من ذلك وأعجز، فمقدور الشيطان أن يدعو العبد إلى فعل الأسباب التي يترتب عليها الختم والطبع، كما يدعو الإنسان إلى الأسباب التي توجب النار عقوبة له على فعله، فعقابه بالنار كعقابه بالختم والطبع وأسباب العقاب وكل ذلك فعله، وتزيينها فعل الشيطان والجميع مخلوق لله تعالى(١).

وأخيراً فإن المعتزلة حينما قالوا بأن العباد خالقوا أفعالهم، وقطعوا عنها تدبير الله تعالى عنها كلية، جرَّهم ذلك إلى تسمية العبد خالقاً ابتداءً من زمن أبي علي الجبائي، وقد خالف بهذا إجماع الأمة على انفراد الله تعالى بالخلق وبهذا الاسم، بل قد ظهر في المعتزلة من يجعل الخلق حقيقة في العبد، ومجازاً في حق الله(٢)، وقد وجد في العقلانيين المعاصرين من يمتدحهم على ذلك ويسمهم بالشجاعة والجرأة(٣).

هذه هي معالم بدعة المعتزلة في أفعال العباد المباشرة، وبقي الكلام في أفعال العباد المتولدة، وهي كما عرفها المعتزلة: أنها كل فعل يتهيأ وقوعه على الخطأ دون القصد إليه أو الإرادة له(٤).

وهذه الأفعال بهذا المفهوم، قال فيها أكثر المعتزلة إنها من فعل الإنسان نفسه، وليست من خلق الله تعالى شأنها شأن الأفعال المباشرة(٥).

وقد بين العلماء بطلان قول المعتزلة في الأفعال المتولدة من وجهين:

١) أن نسبة الأفعال المتولدة إلى فاعلها في كثير من النصوص إنما

---

(١) انظر: شفاء العليل ص(١٤٩ ـ ١٥٨)، ومرهم العلل المعضلة في الرد على أئمة المعتزلة ـ اليافعي ـ ت محمود نصلاص ص(١٠٢ ـ ١٠٤).

(٢) انظر: تبصرة الأدلة في أصول الدين ـ أبي المعين النسفي ـ ت كلود سلامة(٢/٥٩٤، ٥٩٥).

(٣) وهو محمد عمارة. انظر: المعتزلة ومشكلة الحرية الإنسانية ص(٧٧).

(٤) انظر: مقالات الإسلاميين (٢/٩٢، ٩٣).

(٥) انظر: المحيط بالتكليف ـ القاضي عبدالجبار ص(٣٨٠).

لأجل أنها ظهرت منه، ولكنها تضاف إلى الله تعالى من جهة أنه الخالق لها، كما قال تعالى: ﴿وَمَن قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَئًا فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ﴾ [النساء: آية ٩٢] فهنا نسب القتل إلى المخطىء لأنه ظهر منه، ولكنه ينسب إلى الله تعالى لأنه خالقه كما قال تعالى: ﴿فَلَمْ تَقْتُلُوهُمْ وَلَٰكِنَّ ٱللَّهَ قَتَلَهُمْ﴾ [الأنفال: آية ١٧] فنسبة القتل إلى الله لأنه خلقه[١].

٢) أنه لا يصح أن يكون الإنسان فاعلًا في غير محل قدرته، لأنه يجوز أن يمد وتر قوسه، ويرسل السهم من يده، فلا يخلق الله في السهم ذهاباً، ويجوز أن يقع السهم على ما أرسل إليه، ولا يؤثر فيه[٢]. وبهذا يبطل قولهم.

ثالثاً: القول بالتحسين والتقبيح العقليين:

يقصد بالتحسين والتقبيح: معرفة ما إذا كان حسن الشيء وقبحهُ ذاتياً في الشيء نفسه، ومدركاً بالعقل، أم أنه اعتباري ونسبي وليست الأشياء في ذاتها حسنة ولا قبيحة[٣].

والحسن والقبح الذي وقع فيه الخلاف بين المعتزلة وغيرهم هو كون الفعل يتعلق به المدح والذم عاجلاً، والثواب والعقاب آجلاً، كالطاعات والمعاصي[٤].

فالمعتزلة يرون الحسن والقبح بهذا المعنى وصفاً ذاتياً يمكن إدراكه بالعقل، فالحاكم عندهم بالحسن والقبح هو العقل، والفعل حسن وقبيح في نفسه، إما لذاته كما يقول البغداديون، وإما لصفة حقيقية توجب ذلك كما يقول بعضهم، وإما لوجوه واعتبارات هو عليها كما يقوله معظم البصريين،

---

(١) انظر: الفصل في الملل والأهواء والنحل ـ ابن حزم (٥/٥٩).

(٢) انظر: أصول الإيمان ـ البغدادي ص(١١٢، ١١٣).

(٣) انظر: موقف المتكلمين من الاستدلال بنصوص الكتاب والسنة ـ سليمان الغصن (٢٩٥/١).

(٤) انظر: الحكمة والتعليل في أفعال الله تعالى ـ محمد ربيع مدخلي ص(٨٢).

فالمعتزلة قد نسبوا إلى العقل الحكم والكشف[1].

يقول القاضي عبدالجبار: «قد ذكرنا أن وجوب المصلحة، وقبح المفسدة متقرران في العقل»[2] ويقول أيضاً: «وأعلم أن النهي الوارد عن الله عز وجل يكشف عن قبح القبيح، لا أنه يوجب قبحه، وكذلك الأمر يكشف عن حسنه لا أنه يوجبه»[3] وعندهم أن معرفة الحسن والقبح واجبات عقلية[4].

وارتبطت هذه المسألة بأصل العدل عندهم، لأنهم من أجل أن يثبتوا لله تعالى العدل التام، ومن أجل أن يكون جزاء العبد وفاقاً لسعيه في الحياة الدنيا، فإنه يجب في نظرهم أن تكون للعقل صلاحية إدراك حسن الأفعال والأشياء وقبحها[5].

وقد رتب المعتزلة على قولهم بالتحسين والتقبيح العقليين أموراً خطيرة منها:

١) أن أمور الدين كلها ابتداءً من التوحيد وغيره من الأعمال الحسنة المشروعة، وكذلك جميع المحرمات والأعمال القبيحة، يمكن إدراك حسنها وقبحها بالعقل قبل إرسال الرسل، ومن ثم فإن الإنسان مثاب على ما يفعله، ومعاقب على ما يقترفه من السيئات دون إرسال الرسل، وإنزال الكتب[6]، فهذا من لوازم قولهم.

٢) أن العقل هو الحكم في كل شيء، وعليه فهو الحكم في قبول ما ورد من أحاديث تأمر ببعض الأشياء لما فيها من حسن ومصلحة، وتنهى

---

(١) انظر: العلم الشامخ في تفضيل العلم على الآباء والمشايخ ـ المقبلي ص(١٧٧).

(٢) شرح الأصول الخمسة ص(٥٦٥).

(٣) المحيط بالتكليف ص(٢٥٤).

(٤) انظر: الملل والنحل ـ الشهرستاني (٤٢/١ ـ ٤٥).

(٥) انظر: موقف المعتزلة من السنة النبوية ومواطن انحرافهم عنها ـ أبي لبابة حسين ص(٦٦).

(٦) انظر: المعتزلة بين القديم والحديث ـ محمد العبده، وطارق عبدالحليم ص(٧٠).

عن بعضها لما فيها من قبح، ولو قدر أن العقل لم يلائمه ما حسنه الحديث، أو قبحه، فإن المردود هو النص، محتجين بأن هذا الحديث يبطله العقل والنظر[1].

٣) أنهم أصبحوا لا يفرقون بين الحسن العقلي، والحسن الشرعي، بل قالوا: لولا حسن الشيء عقلًا لما شرعه الله تعالى، وعليه فقد جعلوا أقسام الأفعال العقلية هي نفسها أقسام الأفعال الشرعية من وجوب، وتحريم، وندب، وكراهة، وإباحة، فالعقل عندهم قادر على أن يدرك صفات الحسن والقبح في هذه الأفعال وإصدار أحكامه عليها[2].

٤) أثَّر هذا الاعتقاد عندهم في تحصيل العلوم الشرعية، حيث جعلوا النبوة والخبر بطريق الوحي يعتمد على الأدلة العقلية؛ لأن العلم بصدق النبي في دعواه النبوة كما يقولون يعتمد على العقل، ومن ثمَّ أضافوا العلوم الشرعية إلى النظر والاستدلال، قالوا: لأن صحة الشريعة مبنية على صحة النبوة، وصحة النبوة معلومة بالنظر والاستدلال[3].

٥) ترتب على اعتقادهم هذا أيضاً قياسهم الرب على خلقه، فما حسن من المخلوق حسن من الخالق، وما قبح من المخلوق قبح من الخالق، وهذا أصل ضلالهم في القدر وفيما ذكروه من التعديل والتجوير[4].

وقول المعتزلة بالتحسين والتقبيح فيه حق وباطل:

فالحق والصواب فيه قولهم: إن الأفعال لها حسن وقبح ذاتي يمكن أن يدركه العقل، فالعقلاء متفقون على كون بعض الأفعال ملائماً للإنسان، وبعضها منافياً له، وإذا قيل: هذا حسن وهذا قبيح، فهذا الحسن والقبح مما

---

(١) انظر: المحيط بالتكليف ص(١٣ ـ ١٥)، والإحكام في أصول الأحكام ـ الآمدي ت د. سيد الجميلي (١/١٣٠)، والاتجاه العقلي في مشكلة المعرفة عند المعتزلة ـ د. مهري أبو سعدة ص(٢٩٥).

(٢) انظر: نظرية المعرفة بين القرآن والفلسفة ـ د. راجح كردي ص(٦٤٥).

(٣) انظر: مجموع الفتاوى ـ ابن تيمية (٨/٤٣١).

(٤) انظر: مجموع الفتاوى (١١/٦٦٧، ٦٧٨).

يعلم بالعقل باتفاق العقلاء، بل إنه لا معنى لكون الفعل حسناً وقبيحاً شرعاً إلاَّ أنه يشتمل على صفة لأجلها كان حسناً محبوباً للرب مرضياً له متعلقاً للمدح والثواب، وكون القبيح مشتملاً على صفة لأجلها كان قبيحاً مبغوضاً للرب متعلقاً للذم والعقاب، وهي أمورٌ ثابتة للفعل في نفسه مدركة بالعقل، وقد دل على هذا الكتاب والسنة.

ففي الكتاب أخبر الله تعالى عن قبح أعمال الكفار قبل أن يأتيهم الرسول فقال: ﴿اذْهَبْ إِلَىٰ فِرْعَوْنَ إِنَّهُ طَغَىٰ ﴿٢٤﴾﴾ [طه: آية ٢٤] فأخبر أن أعمال فرعون طغيان وقبح قبل أن يرسل إليه موسى، وقد جاء في الصحيح أن حذيفة بن اليمان قال: يا رسول الله: إنا كنا في جاهلية وشر، فجاءنا الله بهذا الخير...»[١] فعرف أن ما كان قبل الإسلام قبيح وشر[٢].

وأما الباطل والخطأ في كلامهم فهو كون ذلك الفعل الحسن متعلقاً للثواب، والقبح متعلقاً للعقاب ولو لم يرد به الشرع، فهذا غير مسلَّم به، لأنهم جعلوا ما أدرك العقل حسنه بمنزلة ما أمر به الشارع، وما أدرك العقل قبحه بمنزلة ما نهى عنه الشارع، وهذا باطل إذ قد علم أن ترتيب الثواب والعقاب مشروط بالسمع، وانتفاؤهما يكون عند انتفاء هذا الشرط، وغاية ما تدركه العقول أن هذا الفعل الحسن يمدح فاعله، وهذا الفعل القبيح يذم فاعله، ولا تلازم بين هذا وبين كونهما متعلقان بالثواب والعقاب[٣]. ثم إن قول المعتزلة يلزم منه كما سبق أن تقوم الحجة بدون إرسال الرسل، وهو خلاف ما أخبر الله به في قوله: ﴿كُلَّمَا أُلْقِيَ فِيهَا فَوْجٌ سَأَلَهُمْ خَزَنَتُهَا أَلَمْ يَأْتِكُمْ نَذِيرٌ﴾ [الملك: الآيتان ٨، ٩] فالملائكة لم يسألوهم عن مخالفتهم للعقل بل للنذر.

وأختم هذه المسألة ببيان القول الصحيح فيها، وهو ما عليه أهل السنة

---

(١) صحيح البخاري ـ كتاب الفتن ـ باب كيف الأمر إذا لم تكن جماعة (١١٩/٨)، حديث (٨٤ ـ ٧٠).

(٢) انظر: مفتاح دار السعادة ـ ابن القيم (٤٤/٢)، وإرشاد الفحول ـ الشوكاني ص(٨).

(٣) انظر: مفتاح دار السعادة (٥١/٢).

من أن الحسن والقبح في الأفعال عقليان وشرعيان، فالأفعال في نفسها حسنة وقبيحة، كما أنها نافعة وضارة، وأن العقل يدرك الحسن والقبح في الأشياء، والله قد فطر عباده على استحسان الصدق والعدل والعفة والإحسان، ومقابلة المنعم بالشكر، وفطرهم على استقباح أضدادها، لكن الثواب والعقاب شرعيان يتوقفان على أمر الشارع ونهيه، ولا يجبان عن طريق العقل[١].

رابعاً: وجوب فعل الصلاح والأصلح للعبد على الله تعالى:

المراد بالصلاح عند المعتزلة: النفع[٢]، والأصلح: فعل ما يكون المكلف عنده أقرب إلى أداء ما كلف به من الواجبات العقلية[٣].

أما الصلاح: فالمعتزلة متفقة على وجوبه على الله للعبد في أمور دينه، فلو قدَّر الله على عبد من عباده ما يعلم أن الخير والنفع والصلاح له بخلافه لكان فاعلاً ما لا يجوز له، وتاركاً ما يجب عليه[٤]، بل إن من المعتزلة من غلا في ذلك حتى قال: إن الله عز وجل لا يقدر أن يفعل بعباده خلاف ما فيه صلاحهم[٥]، ووجوب فعل الصلاح الذي قالت به المعتزلة يتضمن أموراً:

١) أنه يجب على الله تعالى أن يخلق الخلق، لأن خلقهم فيه صلاح لهم ونفع، وذلك بأن يتوصلوا إلى معرفة الله تعالى وعبادته وشكره فيستحقوا ثواب الأبد ونعمة الخلود[٦].

---

(١) انظر: شرح العقيدة الطحاوية ـ ابن أبي المعز مقدمة المحققين ص(٣٤).
(٢) انظر: المغني ـ القاضي عبدالجبار (١٤/٣٥، ٥٧)، وشرح المقاصد (٤/٣٣٠).
(٣) انظر: المصدر السابق (١٤/٦٠).
(٤) انظر: موقف المتكلمين من الاستدلال بالكتاب والسنة (١/٣٠٦).
(٥) انظر: الانتصار والرد على ابن الراوندي ـ أبي الحسين الخياط ت د. نيبرج ص(١٣).
(٦) انظر: المختصر في أصول الدين ـ القاضي عبدالجبار ص(٢٥٧)، ومحصل أفكار المتقدمين والمتأخرين ـ الفخر الرازي ص(٢٩٧).

٢) أوجبوا على الله أن يكلف عباده، لأن التكليف هو السبيل إلى معرفته وعبادته[١].

٣) أوجبوا على الله ألا يكلف العباد ما لا يطيقون، لأن تكليف ما لا يطاق قبيح، بل يقدرهم على ما كلفهم، ويزيح العلل من كل وجه بإكمال عقولهم[٢].

وأما فعل الأصلح فقد اختلف فيه المعتزلة:

فمنهم من يرى وجوبه كالجبائيان[٣]، وهما يقولان: إنه لا يقال: إنه تعالى يقدر على شيء هو أصلح مما فعله بعبده[٤]، وعندهم أن فعل الأصلح واجب مطلقاً في أمور الدين والدنيا. ومنهم من يرى وجوبه في أمور الدين فقط[٥].

ثم رتبوا على قولهم بوجوب فعل الأصلح أموراً مثل قولهم: إن الله لا يقدر على أن يعمي بصيراً، أو يزمن صحيحاً، أو يفقر غنياً، إذا علم أن البصر، والصحة، والغنى أصلح لهم، والعكس كذلك، ومنهم من قال: إنه لا يجوز عليه أن يخترم عمر من علم من عباده أنه لو عاش لفعل خيراً، وازداد إيماناً حتى لا يفوت عليه ما هو الأصلح له[٦].

خامساً: وجوب اللطف بالعبد على الله تعالى:

اللطف عند المعتزلة هو: كل ما يختار عنده المرء الواجب ويجتنب

---

(١) انظر: أصول الإيمان ـ البغدادي ص(١٢٠).
(٢) انظر: شرح الأصول الخمسة ـ القاضي عبدالجبار ص(١٢٣، ١٢٤) ودراسات نقدية في مذاهب الفرق الكلامية ـ د. محمد السنهوتي ص(١٨٥، ١٨٦).
(٣) أبو علي، وأبو هاشم، وسبقت ترجمتهما ص(١٨) من البحث.
(٤) انظر: الملل والنحل ـ الشهرستاني (٨١/١).
(٥) انظر: مقالات الإسلاميين (٣١٣/١).
(٦) انظر: المصدر السابق (٣١٦/١).

القبح، ويسمى عندهم توفيقاً، وعصمة إلى غير ذلك[1].

وجمهور المعتزلة على أن هذا اللطف واجب على الله تعالى، قال القاضي عبدالجبار[2]: «فإن قال: أيجب أن يلطف الله تعالى للمكلف أم لا يجب ذلك؟ قيل له: إن الله تعالى إذا كلّف فغرضه تعريض المكلف للثواب، فلا بد أن يمكنه بسائر وجوه التمكين من قدرة وآلة وصحة، وإذا علم أنه يختار الإيمان عند أمر من الأمور فلا بد من أن يفعله، وإلا كان مستفسداً»[3]. فاللطف عندهم واجب في الحكمة على الله كما يجب علينا مصالح أنفسنا، وهو بمنزلة الداعي في أنه يجب ليتمكن المكلف من الفعل وضده، ويكون متقدماً على الفعل ليصح أن يلطف له[4]. واللطف عندهم نوعان:

١) لطف يتعلق بأصل التكليف كإرسال الرسل، وإنزال الكتب، وبيان الوعد والوعيد، وأدلة الإيمان، وهو واجب في حكمته تعالى للمؤمن والكافر على السواء، لأنه لو لم يلطف الله تعالى للمكلفين كان لا يحسن منه معاقبتهم وذمهم على المعاصي والعدول عن الواجب[5].

٢) لطف يتعلق بأفعال العباد، ويختص به المؤمنون دون سواهم بزيادة في منفعتهم وهداهم، كما قال تعالى: ﴿وَالَّذِينَ اهْتَدَوْا زَادَهُمْ هُدًى وَآتَاهُمْ تَقْوَاهُمْ ﴿١٧﴾﴾ [محمد: آية ١٧]، وجعلوا من هذا النوع الطاعة نفسها، والقرآن، والأدلة كلها[6].

وبعض المعتزلة لا يرى وجوب اللطف على الله، وهم معتزلة بغداد، قالوا: لأنه لو وجب على الله لما وجد في العالم عاصٍ[7].

---

(١) انظر: شرح الأصول الخمسة ص(٥١٩).
(٢) سبقت ترجمته ص(٢٣) من البحث.
(٣) المختصر في أصول الدين ص(٢٥٩).
(٤) انظر: مفهوم العدل في تفسير المعتزلة للقرآن الكريم د. محمود كامل ص(٢٢٦).
(٥) انظر: المغني ـ القاضي عبدالجبار (٧٤/١٣).
(٦) انظر: المصدر السابق (٢٠/١٣)، (٧٤/١٤)، ومفهوم العدل ص(٢٢٨).
(٧) انظر: شرح الأصول الخمسة ص(٥٢٠).

سادساً: وجوب الثواب على الطاعة والعقاب على المعصية:

وانطلاقاً من أصل العدل عندهم قالوا: الثواب حق على الله للمطيع، فلو لم يفعله تعالى للحقه ذم لوجوبه، فلا بد من أن يفعله وإلاً كان في حكم الظالم[1]. فالثواب على الطاعة عندهم واجب على الله للعبد؛ لأنه مستحق العبد.

وأما العقاب على المعصية فأوجبه البغداديون من المعتزلة، قالوا: إنه لا يحسن من الله تعالى إسقاط العقاب عمن استحق العقوبة، بل يجب عليه أن يعاقبه، ومن المعتزلة من قال: إن العقاب حق لله على العاصي له أن يعفو عنه كما له أن يستوفيه[2].

سابعاً: وجوب الأعواض على الآلام:

قال المعتزلة بوجوب الأعواض على الله تعالى في مقابل الأمراض والآلام التي يبتلي بها المكلفين في الدنيا، بحيث يعطيهم من المنافع في الآخرة ما لو علموا مقاديره لرضوا بتحمل هذه الآلام في الحال ليصلوا إلى تلك المنافع فيما بعد، وبهذا يخرج فعل تلك الآلام عن أن يكون ظلماً[3].

وحتى يفرق المعتزلة بين الأعواض هذه، وبين الثواب على الطاعة، قالوا في تفسير العوض: إنه نفع مستحق خالٍ عن التعظيم والإجلال، بخلاف الثواب، فإنه منفعة دائمة خالصة مقرونة بالتعظيم والإجلال[4].

والعوض يجب عندهم في حالتين:

١) إذا كان الألم من الله تعالى لا في مقابل سيئة، أما إذا كان الألم

---

(١) انظر: المختصر في أصول الدين ص(٣٧٢)، وشرح الأصول الخمسة ص(٦٣٩).
(٢) انظر: شرح الأصول الخمسة ص(٦٤٤)، والمختصر ص(٣٧٢).
(٣) انظر: شرح الأصول الخمسة ص(٤٨٥).
(٤) انظر: المصدر السابق ص(٤٩٤).

في مقابل سيئة كالألم الناتج من إقامة الحد، فلا يجب على الله فيه عوض للعبد.

٢) إذا كان الإيلام صدر من مكلف، ولم يصرف الله المؤلم عن إيلامه، ولم يكن للجاني حسنات تعوض المجني عليه عن ألمه، فإن عوضه واجب على الله[١].

وقد تَّعدى قولهم بوجوب الأعواض على الله حتى شمل الأطفال فقالوا: يجب على الله أن يعوض الأطفال في الآخرة مقابل إيلامهم في الدنيا حتى لا يكون إيلامهم ظلماً[٢]، بل وشمل كذلك الحيوانات فقالوا: إنه يجب لها العوض على الله، وأنه حق لتلك الحيوانات على إباحة الشرع استعمالها وذبحها[٣].

ثامناً: وجوب إرسال الرسل:

وانطلاقاً من أصل العدل قالوا بوجوب إرسال الرسل على الله، لأن ذلك يؤدي إلى صلاح الناس، فكان من عدله سبحانه ألا يخلَّ بما فيه صلاحهم وما هو واجبٌ عليه[٤].

ووجه الصلاح في إرسال الرسل كما يقولون: إن الله قد خلق الخلق لمنفعتهم وتعريضهم لثواب الله الأبدي بمعرفته وتوحيده وعبادته، ولا سبيل إلى ذلك إلا عن طريق بيان التكاليف، وشرع الشرائع والأحكام إلى العباد، ومن ثمَّ كان إرسال الرسل واجباً على الله، وهو لطف من الألطاف التي تقرب الناس إلى الطاعات[٥].

---

(١) انظر: شرح الأصول الخمسة ص(٤٩٤)، والحكمة والتعليل في أفعال الله ـ المدخلي ص(١٢٣، ١٢٤).

(٢) انظر: شرح الأصول الخمسة ص(٤٧٧)، ومقالات الإسلاميين (٣١٩/١).

(٣) انظر: المغني ـ القاضي عبدالجبار (٤٥٦/١٣).

(٤) انظر: شرح الأصول الخمسة ص(١٢٣ ـ ٥٦٣).

(٥) انظر: نهاية الإقدام ـ الشهرستاني ص(٣٩٧).

وهذه الواجبات التي أوجبها المعتزلة على الله تعالى وهي: وجوب فعل الصلاح والأصلح للعبد، ووجوب اللطف له، ووجوب إثابته على الطاعة وعقابه على المعصية، ووجوب إرسال الرسل على الله، كانت انطلاقاً عندهم من مبدأ التحسين والتقبيح العقليين الذي قررته المعتزلة. وقد أبطل العلماء القول بهذه الواجبات على النحو التالي:

١) أن مبدأ الإيجاب على الله تعالى باطل في حد ذاته، وهو مخالف لصحيح المنقول، وصريح المعقول، فإن الله تعالى خالق كل شيء ومليكه، وأنه ما شاء كان، وما لم يشأ لم يكن، ومن توهم من القدرية، والمعتزلة ونحوهم أنهم يستحقون عليه من جنس ما يستحقه الأجير على المستأجر، فهو جاهل في ذلك، والحق الذي للعباد على الله إنما هو فضله، وإحسانه، وليس من باب المعاوضة، ولا من باب ما أوجبه غيره عليه، فإنه سبحانه يتعالى عن ذلك[1].

ويظهر بطلانه أيضاً من كونه ناشئاً من تشبيه أفعال الله بأفعال خلقه، فإن المعتزلة يوجبون على الله ما يوجبونه على خلقه، ويحرمون عليه جنس ما يحرمونه على العبد، ويسمون ذلك عدلاً وحكمةً، فهم في الحقيقة يقيسون عدل الله على عدل الواحد من الناس، ومن هنا قيل: إن المعتزلة مشبهة في الأفعال، والله تعالى كما أنه ليس كمثله شيء في ذاته، ولا في صفاته، فكذلك ليس كمثله شيء في أفعاله[2].

٢) أن المسلمين، وأهل الديانات، قد أجمعوا على طلب المعونة من الله، وأوجبوا الدعاء لاستجلاب الرزق، وطلب العصمة من المعاصي، والتوفيق للطاعات، فإن كان ما يسألونه واجباً على الله أن يفعله وقد فعله بهم، فهذا السؤال منهم سفه ونكران للنعمة، وإن كان سؤاله لمنعه عنهم ما هو واجب عليه فعله، فكأنهم إنما يدعون ربهم لكي لا يظلمهم حقوقهم ويمنعهم، ومن ظن أن هذا هو دعاء الأنبياء والصالحين، فهذا كفرٌ صريح، وإما إذا كان

(١) انظر: اقتضاء الصراط المستقيم مخالفة أصحاب الجحيم ـ ابن تيمية ـ ت ناصر العقل ـ (٢/٢٨٥، ٢٨٦).

(٢) انظر: مجموع الفتاوى ـ ابن تيمية (٨/١٢٥).

الدعاء طلب ما هو فضل منه ورحمة، فليس في هذا دليل على الوجوب[١].

٣) أن الواجب يراد به أحد أمرين: إما الفعل الذي في تركه ضرر عاجل أو آجل، والله تعالى منزه عن الضرر، وإما ما يؤدي عدمه إلى محال، وكل ذلك يتنزه عنه الرب سبحانه[٢]. وهذا جواب للأشاعرة عليهم.

٤) أن المعتزلة بتقريرهم مبدأ وجوب فعل الصلاح على الله، تكون قد ضيقت مجال القدرة الإلهية إلى حدٍ تبدو فيه هذه القدرة هزيلة في مداها، وحكمٌ بعجز الله عن فعل الشرِ وسلب المولى قدرته[٣].

٥) أن القول بوجوب الصلاح، واللطف للعبد على الله، يترتب عليه لوازم باطله، ومنها: إيجاب النوافل لكونها صلاحاً، وخلود أهل النار؛ لأنه صلاح وأفضل من إماتتهم، أو إدخالهم الجنة، وأن الله لا يستحق شكراً على ما فعل من صلاح، لأنه واجب عليه، وهذه اللوازم الباطلة تؤكد بطلان ما أوجبوه على الله[٤].

٦) يبطل قولهم بوجوب إثابة الطائعين بقوله عليه السلام: «**لن يدخل أحدٌ منكم الجنة بعمله**»، قالوا: ولا أنت يا رسول الله؟ قال: «**ولا أنا إلَّا أن يتغمدني الله برحمة منه وفضل**»[٥]. فهذا الحديث يدل على أن إثابة الله لمن أطاعه هو من مقتضى رحمة الله، وعدله، وليس على سبيل الوجوب العقلي[٦].

---

(١) انظر: تبصرة الأدلة في أصول الدين ـ أبي المعين النسفي (٧٣٣/٢).

(٢) انظر: إحياء علوم الدين ـ أبي حامد الغزالي ـ (٩٩/١).

(٣) انظر: مشكلة أفعال العباد في الفكر الإسلامي وموقف المعتزلة منها ـ د. علي الشابي ص(٩٣).

(٤) انظر: مفتاح دار السعادة ـ ابن القيم (٥٢/٢)، وموقف المتكلمين من الاستدلال بالكتاب والسنة ـ د. سليمان الغصن (٣٢٩/١).

(٥) صحيح البخاري، كتاب الرقاق ـ باب القصد والمداومة على العمل (٢٣٣/٧)، حديث (٦٤٦٥).

(٦) انظر: منهاج السنة النبوية ـ ابن تيمية (٤٦٧/١ ـ ٤٧٠).

٧) يبطل قولهم بوجوب الأعواض عن الآلام بأن لما يخلقه الله في عبده من ألم أو في الحيوان حكماً عظيمة قد تخفى، وهي لا تنحصر في الثواب والعقاب، وإن كان لا يجب عليه شيء سبحانه فإنَّه قد ثبت في النصوص أن ما يصيب العبد من المصائب والآلام قد يكون بسبب ذنوبه، كما قال تعالى: ﴿وَمَآ أَصَٰبَكُم مِّن مُّصِيبَةٍ فَبِمَا كَسَبَتۡ أَيۡدِيكُمۡ وَيَعۡفُواْ عَن كَثِيرٖ ﴿٣٠﴾﴾ [الشورى: آية ٣٠]، وقد يكون تكفيراً للخطايا كما قال ـ عليه السلام ـ في حديث عائشة رضي الله عنها: **«ما من شيء يصيب المؤمن حتى الشوكة تصيبه إلَّا كتب الله له بها حسنة، أو حط عنه بها خطيئة»**[1]، وأمَّا إيلام الحيوان والبهائم، فلم يرد نص بتعويضها عنه، فنكل علم ذلك إلى الله[2]، وكذا الأطفال.

٨) وأما إيجاب إرسال الرسل فيقال فيه ما قيل في الأمر الثالث، من أن الله تعالى يتنزه عن لوازم الوجوب، وعليه فإن الله تعالى لا ينتفع بإرسال الرسل، ولا يتضرر بترك إرسالهم، ولا يلزم من عدم إرسالهم محال بالنسبة له تعالى[3]، ثم إن الله تعالى قد أوجب على نفسه أنه لا يعذب أحداً إلَّا بعد إرسال الرسل، وقيام الحجة عليه فقال تعالى: ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبۡعَثَ رَسُولٗا﴾ [الإسراء: آية ١٥]، وعليه فالله تعالى لا يؤاخذ الناس بموجبات العقل، ومقتضَيات النظر في آياته، وإنما يرسل إليهم الرسل مبشرين ومنذرين ليعذر إلى عباده، كما قال عليه السلام: **«ولا أحد أحب إليه العذر من الله، من أجل ذلك بعث النبيين مبشرين ومنذرين»**[4].

وأخيراً فإن هذه الواجبات التي أوجبها المعتزلة على الله تعالى تتنافى مع مبدأ التوحيد الذي يزعمون أنهم أرادوا به إثبات كمال الله تعالى المطلق

---

(١) صحيح مسلم ـ كتاب البر والصلة والآداب ـ باب ثواب المؤمن فيما يصيبه من مرض أو حزن أو نحو ذلك، حتى الشوكة يشاكها (١٩٩٢/٤).

(٢) انظر: الحكمة والتعليل في أفعال الله ـ المدخلي ص(١٢٥).

(٣) انظر: التبصير في الدين ـ الاسفرايني ص(٧٩)، والمعتزلة ـ المعتق ص(٢٠٥).

(٤) أخرجه مسلم في كتاب اللعان (١١٣٦/٢)، حديث (١٤٩٩).

وتنزيهه من كل نقص، فإنهم قد نسفوا ذلك التنزيه حين أوجبوا عليه تلك الأمور، فإن إيجابها عليه من غيره أعظم نقص في ذاته تعالى عما يقولون.

والصحيح في الواجبات المتعلقة بالله تعالى أنها تنقسم إلى قسمين:

١) ما يجب له سبحانه وتعالى، وهو كل ما يليق بجلاله وعظمته من صفات الكمال، التي كلما كانت أكثر في الموصوف وأكمل، كان أعلى من غيره، ثم ما يترتب على ذلك الإجلال من القيام بعبادته وحده لا شريك له بكل ما يحبه من الأقوال والأفعال، كما قال ـ عليه السلام ـ لمعاذ بن جبل: «... **حق الله على العباد، أن يعبدوه ولا يشركوا به شيئاً**»[(١)] وجميع التكاليف إنما هي واجبة من الله على عباده[(٢)].

٢) ما يجب على الله سبحانه وتعالى، وهو كل ما أوجبه الله تعالى على نفسه، فإنه يجب عليه ما أوجبه على نفسه، ويحرم عليه ما حرَّم على نفسه، فالله تعالى كتب على نفسه الرحمة كما قال: ﴿ كَتَبَ رَبُّكُمْ عَلَىٰ نَفْسِهِ ٱلرَّحْمَةَ ﴾ [الأنعام: آية ٥٤]، ونصر المؤمنين كما قال: ﴿وَكَانَ حَقًّا عَلَيْنَا نَصْرُ ٱلْمُؤْمِنِينَ ﴾ [الروم: آية ٤٧] وحرم على نفسه الظلم كما تقدم[(٣)]، ولكنّ هذا الإيجاب منه إنما هو تفضل منه ورحمة، وليس اضطراراً لا مشيئة له فيه، بل له المنة والفضل، ولا بد أن يفعله فهو أصدق الصادقين، وأحق من وفىّ بعهده[(٤)].

الأصل الثالث: الوعد والوعيد:

معنى الوعد والوعيد عند المعتزلة كما يقولون: «الوعد هو كل خبر

---

(١) أخرجه البخاري في كتاب الجهاد والسير ـ باب اسم الفرس والحمار (٢٨٥/٢)، حديث (٢٨٥٦)، ومسلم في كتاب الإيمان ـ باب الدليل على أن من مات على التوحيد دخل الجنة ـ (٥٨/١)، حديث (٣٠).

(٢) انظر: تنزيه الله عما أوجبه عليه المعتزلة ـ أحمد بناني ـ ص(١٥٢).

(٣) انظر: ص(٩٣) من البحث.

(٤) انظر: موقف المتكلمين من الاستدلال بالكتاب والسنة ـ الغصن (٣٢٦/١).

يتضمن إيصال نفع إلى الغير، أو رفع ضرر عنه في المستقبل، وأما الوعيد فهو كل خبر يتضمن إيصال ضررٍ إلى الغير، أو تفويت نفعٍ عنه في المستقبل، ولا بد من اعتبار الاستقبال في الحدَّين جميعاً»[1].

وقد اتفق أهل السنة على أن الله تعالى إذا وعد عباده بشيء كان وقوعه واجباً بحكم وعده، فإنه الصادق في خبره الذي لا يخلف الميعاد، فهو بعد أن وعد بالثواب، وأوجبه على نفسه، يمتنع منه خلاف خبره، وخلاف حكمه الذي كتبه على نفسه، وخلاف موجب أسمائه الحسنى وصفاته العلى، ولكن لو قدِّر أنه عذَّب من يشاء لم يكن لأحدٍ منعه، كما قال تعالى: ﴿قُلْ فَمَن يَمْلِكُ مِنَ ٱللَّهِ شَيْـًٔا إِنْ أَرَادَ أَن يُهْلِكَ ٱلْمَسِيحَ ٱبْنَ مَرْيَمَ وَأُمَّهُۥ وَمَن فِى ٱلْأَرْضِ جَمِيعًا﴾ [المائدة: آية ١٧]، ولو قدِّر حصول ذلك، فإنه لا يفعله إلَّا بحق، ولا يفعله وهو ظالم[2].

وأما الوعيد، فقال فيه أهل السنة: إن إخلاف الوعيد لا يذم، بل يمدح، والله تعالى يجوز عليه إخلاف الوعيد، وذلك أن الوعيد حقه، فإخلافه عفوٌ وهبة وإسقاط، وذلك موجب كرمه وجوده وإحسانه.

والعرب لا تعد إخلاف الوعيد ذماً، بل جوداً وكرماً، وقد قال الشاعر:

وإنـي إن وعـدتـه أو أوعـدتـه   لمخلف إيعادي، ومنجز موعدي[3]

أما المعتزلة فعقيدتهم في الوعد والوعيد: أن الله تعالى وعد المطيعين بالثواب، وتوعَّد العصاة بالعقاب، وأنه يفعل ما وعد به، وتوعد عليه لا محالة، ولا يجوز عليه الخلف والكذب[4]. فهم قد جعلوا إنفاذ الوعد والوعيد واجب على الله، وجعلوا إخلاف شيء منهما كذب وقبح في حقه

---

(١) شرح الأصول الخمسة ص(١٣٤، ١٣٥).

(٢) انظر: منهاج السنة النبوية (٤٦٨/١ ـ ٤٧٠).

(٣) انظر: مدارج السالكين ـ ابن القيم (٤٢٧/١، ٤٢٨).

(٤) انظر: شرح الأصول الخمسة ص(١٣٥، ١٣٦).

سبحانه. وقد استدلوا على مذهبهم بأدلة نقلية وعقلية:

أما أدلتهم النقلية على وجوب إنفاذ الوعد فقد استدلوا بقوله تعالى: ﴿...وَمَن يَخْرُجْ مِنۢ بَيْتِهِۦ مُهَاجِرًا إِلَى ٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦ ثُمَّ يُدْرِكْهُ ٱلْمَوْتُ فَقَدْ وَقَعَ أَجْرُهُۥ عَلَى ٱللَّهِ﴾ [النساء: آية ١٠٠]، قالوا: فقد وقع أجره على الله: أي وجب ثوابه، إذ أن حقيقة الوجوب الوقوع والسقوط[١].

والجواب على هذه الشبهة: أنه لا يُسلَّم لهم بدلالة الآية على الوجوب، ولكن بحكم الوعد والتفضل والكرم لا بحكم الاستحقاق، وقد تقدم أن الله تعالى لا يجب عليه شيء، وأن الطاعات وإن كثرت لا تفي بشكر بعض النعم فلا يستحق عوضاً عليها، والعبد لا يدخل الجنة بعمله بل بفضل الله ورحمته[٢]، كما قال تعالى: ﴿ٱلَّذِىٓ أَحَلَّنَا دَارَ ٱلْمُقَامَةِ مِن فَضْلِهِۦ﴾ [فاطر: آية ٣٥].

واستدلوا على وجوب إنفاذ الوعيد من النقل بقوله تعالى: ﴿قَالَ لَا تَخْتَصِمُوا۟ لَدَىَّ وَقَدْ قَدَّمْتُ إِلَيْكُم بِٱلْوَعِيدِ ﴿٢٨﴾ مَا يُبَدَّلُ ٱلْقَوْلُ لَدَىَّ وَمَآ أَنَا۠ بِظَلَّٰمٍ لِّلْعَبِيدِ ﴿٢٩﴾﴾ [ق: الآيتان ٢٨، ٢٩]، قالوا: الآية تدل على أن ما توعد الله به لا يتخلف، لأنهم قد فعلوا ما استوجبوا به العقاب[٣].

والجواب عليهم: أن الوعيد إما أن يتوجه إلى الكافر والمشرك، أو إلى العاصي، فأما ما توعد به الكافرين والمشركين الذين ماتوا على ذلك، فإنه سينالهم لا محالة كما دل على ذلك قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَن يُشْرَكَ بِهِۦ﴾ [النساء: آية ٤٨]، وأما ما توعد به العصاة الذين ماتوا على معصيتهم ولم يتوبوا، فهو تحت مشيئة الله، إن شاء الله عذبه كما توعده، وإن شاء عفى عنه بعفوه ورحمته كما قال تعالى: ﴿وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَٰلِكَ لِمَن يَشَآءُ﴾ [النساء: آية ٤٨]، وعليه فالآية التي استدلوا بها متوجهة إلى الكافر، بدليل الآيات التي قبلها، وبدليل النصوص الدالة على أن الله قد يغفر لمن يشاء[٤].

---

(١) انظر: الكشاف ـ الزمخشري (٥٥٨/١).
(٢) انظر: ص(٩٣) من البحث.
(٣) انظر: تنزيه القرآن عن المطاعن ـ القاضي عبدالجبار ص(٣٣١).
(٤) انظر: المعتزلة ـ المعتق ص(٢٢٩ ـ ٢٣١).

واستدلوا بقوله تعالى: ﴿بَلَىٰ مَن كَسَبَ سَيِّئَةً وَأَحَٰطَتْ بِهِۦ خَطِيٓـَٔتُهُۥ فَأُو۟لَٰٓئِكَ أَصْحَٰبُ ٱلنَّارِ ۖ هُمْ فِيهَا خَٰلِدُونَ ﴿٨١﴾﴾ [البقرة: آية ٨١] قالوا: فدلت هذه الآية على أن من غلبت كبائره على طاعاته فهو من أهل النار مخلدٌ فيها[١].

والجواب عليهم: أن هذا الوعيد يتوجه إلى من جاء يوم القيامة وليس له حسنة، بل جميع أعماله سيئات، قد أحاطت به فلم تدع له منفذاً، وهذه الإحاطة لا تصح إلاَّ في المشرك والكافر، لأن من لديه حسنة ولو بالتصديق القلبي، أو الإقرار باللسان، فإن سيئته لم تحط به، وبهذا يبطل استدلالكم[٢].

ـ واستدلوا بقوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوَٰلَ ٱلْيَتَٰمَىٰ ظُلْمًا إِنَّمَا يَأْكُلُونَ فِى بُطُونِهِمْ نَارًا ۖ وَسَيَصْلَوْنَ سَعِيرًا ﴿١٠﴾﴾ [النساء: آية ١٠] قالوا: فالآية تدل على أن الفاسق من أهل الصلاة متوعد بالنار، وأنه سيصلاها لا محالة ما لم يتب[٣].

والجواب: أنه لا حجة لهم في هذه الآية، لأن حصول العقاب وإصلاء النار نافذ على بعض العصاة، وبعضهم تشمله رحمة الله فلا يعذب مع استحقاقه للعذاب، والذي يعذب من العصاة يكون عذابه مدة ثم يموت ثم ينبت كما تنبت الحبة في جانب السيل ثم تشمله الشفاعة فيدخل الجنة[٤]، فاستدلالهم بالآية باطل.

ـ واستدلوا كذلك بآية القاتل وهي قوله تعالى: ﴿وَمَن يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُّتَعَمِّدًا فَجَزَآؤُهُۥ جَهَنَّمُ خَٰلِدًا فِيهَا وَغَضِبَ ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَلَعَنَهُۥ وَأَعَدَّ لَهُۥ

---

(١) انظر: متشابه القرآن ـ القاضي عبدالجبار (٩٧/١)، والمعتزلة ـ المعتق ص(٢٢٠).
(٢) انظر: تفسير القرآن العظيم ـ ابن كثير (١١٣/١، ١١٤)، والمعتزلة ـ المعتق ص(٢٢٠/٢٢١).
(٣) انظر: متشابه القرآن (١٧٨/٢)، والمعتزلة ـ المعتق ص(٢٢٤).
(٤) ثبت ذلك في حديث أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الإيمان، باب تفاضل أهل الإيمان في الأعمال (١٣/١)، حديث (٢٢).

﴿عَذَابًا عَظِيمًا ﴿٩٣﴾﴾ [النساء: آية ٩٣] قالوا: إن الله تعالى بيَّن أن من قتل مؤمناً عمداً جازاه الله جهنم خالداً فيها وفي ذلك ما قلناه[١]. يعني وجوب الوعيد والخلود.

والجواب: أن الآية لا تدل على مرادكم من وجوه:

١) أنها محمولة على القاتل المستحل، فهذا لا يسقط الوعيد في حقه وهو الخلود في نار جهنم؛ لأن المستحل كافرٌ بالإجماع، وهذا قول ابن عباس رضي الله عنهما[٢].

٢) أن الجزاء في الآية ليس المقصود به وقوعه، وإنما الإخبار به، فجهنم هي جزاؤه، فإن شاء عذبه، وإن شاء غفر له[٣].

٣) على التسليم بأن الآية ليست خاصة في الكافر، والجزاء فيها المقصود به وقوعه، فإن هذه الآية مخصصة بالنصوص الدالة على العفو بمشيئة الله تعالى، والتوبة كقوله تعالى: ﴿إِنَّمَا يَأْكُلُونَ فِي بُطُونِهِمْ نَارًا وَسَيَصْلَوْنَ سَعِيرًا فَأُولَٰئِكَ يُبَدِّلُ اللَّهُ سَيِّئَاتِهِمْ حَسَنَاتٍ وَكَانَ اللَّهُ غَفُورًا رَحِيمًا ﴿٧٠﴾﴾ [الفرقان: آية ٧٠]، فذكر تكفير تلك السيئات والتي منها القتل بالتوبة النصوح[٤]، وبهذا يبطل قولهم.

أما أدلتهم العقلية على وجوب إنفاذ الوعد والوعيد فأهمها:

١) قالوا: «إن القديم تعالى خلق فينا شهوة القبيح، ونفرة الحسن، فلا بد من أن يكون في مقابلته من العقوبة ما يزجرنا عن الإقدام على المقبحات، ويرغبنا في الإتيان بالواجبات، وإلَّا يكون المكلف مغرى بالقبيح، والإغراء بالقبيح لا يجوز على الله تعالى»[٥].

---

(١) انظر: شرح الأصول الخمسة ص(٦٥٩).
(٢) انظر: تفسير ابن كثير (٥٠٩/١)، تفسير القرطبي (٣٣٤/٥)، والمعتزلة ص(٢٢٦).
(٣) انظر: تفسير أبو السعود (٢١٧/٢، ٢١٨)، والمعتزلة ـ المعتق ص(٢٢٦، ٢٢٧).
(٤) انظر: تفسير القرطبي (٣٣٥/٥)، والمعتزلة ـ المعتق ص(٢٢٧).
(٥) شرح الأصول الخمسة ص(٦٢٠).

ويجاب على هذه الشبهة بأن يقال: إن إمكانية العفو عن الذنب، وعلم المذنب بأنه قد لا يعاقب، لا يلزم منه أبداً أن يكون متضمناً للإغراء بالقبيح، ولا التقرير عليه، لأن شمول الوعيد، وتعريض الكل للعقاب، وظن الوفاء بالوعيد، فيه من الزجر والردع ما لا يخفى واحتمال العفو عن البعض احتمالاً مرجوحاً لا ينافي ذلك[1].

٢) قالوا في الوعد: «إن القديم إذا جعل هذه الأفعال الشاقة علينا، وكان يمكنه ألا يجعلها كذلك، فلا بد من أن يكون في ذلك من الثواب ما ذكرناه»[2].

والجواب: أن هذه الشبهة تجعل نيل الثواب ودخول الجنة استحقاقاً للعمل، وقد تقدم بيان أن العمل ليس هو الموجب للثواب ودخول الجنة، وإن كان مطلوباً وسبباً لذلك، لكن يبقى دخولها خاضعاً لرحمة الله المنعم المتفضل[3].

٣) قالوا في الوعيد: إن الله أوعد بالعقاب، وأخبر به، فلو لم يعاقب لزم الخلف في وعيده، والخلف في الوعيد كذب[4]، ثم قالوا: ولو جاز الخلف في الوعيد لجاز في الوعد لأن الطريقة واحدة[5].

والجواب: أن غاية ما يدل عليه دليلكم هو وقوع العقاب، فأين ما يدل على وجوبه[6].

وأما قولكم لو جاز الخلف في الوعيد لجاز في الوعد فهو باطل بالأدلة الظاهرة في عفو الله تعالى عن كل ما دون الشرك والكفر من المعاصي بمشيئته ورحمته، ومن ذلك قوله ـ عليه السلام ـ في حديث عبادة

---

(١) انظر: المواقف ـ الآيجي (٣٧٦).
(٢) شرح الأصول الخمسة ص(٦١٨).
(٣) انظر: ص(٩٣) من البحث.
(٤) انظر: المواقف ـ الآيجي (٣٧٦).
(٥) انظر: شرح الأصول الخمسة ص(١٣٦).
(٦) انظر: المواقف ـ الآيجي ص(٣٧٦).

بن الصامت: **«تبايعوني على ألّا تشركوا بالله شيئاً، ولا تسرقوا... ومن أصاب من ذلك شيئاً ثم ستره الله، فهو إلى الله إن شاء عفا عنه وإن شاء عاقبه»**(1).

ثم إن الخلف في الوعد بخل ولؤم، والله تعالى أكرم الأكرمين، والخلف في الوعيد كرم وجود يتصف الله تعالى بهما.

ثم إن المعتزلة قد بنوا على قولهم بإنفاذ الوعيد أمرين باطلين:

1) القول بالإحباط، فإن بعض المعتزلة يرون أن المعصية الواحدة من الكبائر تحبط جميع الطاعات، حتى أن من عبد الله طول عمره، ثم شرب جرعة خمر فهو كمن لم يعبده إن لم يتب، ومنهم من قال: إنه يحبط من الطاعات بقدر المعاصي، فإن بقي له زائد أثيب به، وإلّا فلا، وهو قول أبي علي الجبائي، ومنهم من قال: يوازن بين الطاعات والمعاصي فأيهما رجح أحبط الآخر، وهو قول أبي هاشم، ومال إليه القاضي عبدالجبار(2).

وقولهم بالإحباط باطل بجميع صوره، إذ الأدلة قد دلت على أن الحسنات هي التي تكفر السيئات كما قال تعالى: ﴿إِنَّ ٱلْحَسَنَٰتِ يُذْهِبْنَ ٱلسَّيِّـَٔاتِ﴾ [هود: آية ١١٤] ودلت النصوص كذلك على أنه لا شيء يبطل جميع الحسنات إلّا الردة، والموت على الكفر، وعليه فالكبائر والإصرار عليها لا ينافي صحة العبادات.

2) إنكار الشفاعة لأهل الكبائر:

فقد قرر المعتزلة أن شفاعة النبي ﷺ لأمته ثابتة للتائبين من المؤمنين، دون الفسّاق من أهل الصلاة. لأن الفسّاق في نظرهم يجب تنفيذ الوعيد فيهم.

---

(1) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الإيمان ـ باب علامة الإيمان حب الأنصار (١٢/١)، برقم (١٩)، ومسلم في كتاب الحدود ـ باب الحدود كفارات لأهلها (١٣٣٣/٣) حديث (١٧٠٩).

(2) انظر: شرح الأصول الخمسة ص(٦٢٤)، والمواقف ـ الأيجي ص(٣٧٩).

وقد استدلوا على إنكارهم للشفاعة بقوله تعالى: ﴿وَٱتَّقُوا۟ يَوْمًا لَّا تَجْزِى نَفْسٌ عَن نَّفْسٍ شَيْـًٔا وَلَا يُقْبَلُ مِنْهَا شَفَـٰعَةٌ وَلَا يُؤْخَذُ مِنْهَا عَدْلٌ وَلَا هُمْ يُنصَرُونَ ﴿٤٨﴾﴾ [البقرة: آية ٤٨] وقوله تعالى: ﴿مَا لِلظَّـٰلِمِينَ مِنْ حَمِيمٍ وَلَا شَفِيعٍ يُطَاعُ﴾ [غافر: آية ١٨]، وقوله: ﴿وَلَا يَشْفَعُونَ إِلَّا لِمَنِ ٱرْتَضَىٰ﴾ [الأنبياء: آية ٢٨] وقوله: ﴿أَفَمَنْ حَقَّ عَلَيْهِ كَلِمَةُ ٱلْعَذَابِ أَفَأَنتَ تُنقِذُ مَن فِى ٱلنَّارِ ﴿١٩﴾﴾ [الزمر: آية ١٩] وقالوا: إن هذه الآيات تدل على أن من استحق العقاب لم يشفع له يوم القيامة لأنها لا تنفعه[1].

وليس في هذه الآيات ما يدل على قولهم؛ لأن المقصودين من الآيات هم الكفار، وليس المسلمين، فالنفس في الآية الأولى كما ذكر المفسرون: هي النفس الكافرة لا كل نفس فهي من العام الذي أريد به الخاص[2].

والمراد بالظالمين في الآية الثانية: الكاملون في الظلم، وهم الكفار، فالظلم هنا هو الظلم الأكبر وهو الشرك[3]، لقوله تعالى: ﴿... إِنَّ ٱلشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ﴾ [لقمان: آية ١٣].

وأما الآية الثالثة فإن المرتضى الذي تثبت له الشفاعة هو الموحد[4]، وهذا يدل على أن الذي لا تثبت له الشفاعة هو الكافر فقط، والآية الأخيرة كذلك هي في أهل الكفر والضلال، وليست في أهل التوحيد والإيمان.

فكل الآيات السابقة ليس فيها دلالة على نفي الشفاعة عن صاحب الكبيرة، فيبطل استدلالهم بها.

وللمعتزلة في إنكار الشفاعة شبه عقلية منها:

١) قولهم: «لقد دلت دلائل على أن العقوبة تستحق على طريق

---

(١) انظر: شرح الأصول الخمسة ص(٦٩٠).

(٢) انظر: الجامع لأحكام القرآن ـ القرطبي (١/٣٧٩، ٣٨٠)، والمعتزلة ـ المعتق ص(٢٣٧).

(٣) انظر: روح المعاني ـ الألوسي (٢٤/٥٩)، والمعتزلة ـ المعتق ص(٢٣٩).

(٤) انظر: التفسير الكبير، الرازي (٢٢/١٦٠)، والمعتزلة ص(٢٤١).

الدوام، فكيف يخرج الفاسق من النار بشفاعة الرسول ﷺ والحال ما تقدم»[1].

والجواب: أن هذه الشبهة تنبني عندكم على تخليد صاحب الكبيرة في النار، وقد ظهر بطلان ذلك القول، وعليه فيبطل ما رتبتم عليه.

كما أن أدلة دوام عقوبة بعض الفسّاق عامة، وأدلة الشفاعة خاصة، والخاص مقدم على العام[2].

٢) قالوا: «اتفقت الأمة على هذا القول» «اللهم اجعلنا من أهل الشفاعة» فلو كان الأمر على ما ذكرتموه، لكان يجب أن يكون هذا الدعاء دعاء لأن يجعلهم الله تعالى من الفسّاق، وذلك خلف»[3].

والجواب: أنه قد عرف بالنقل المستفيض سؤال السلف الصالح رضي الله عنهم شفاعة نبينا محمد ﷺ وهم أفضل الناس؛ فإن الشفاعة قد تكون لتخفيف الحساب، وزيادة الدرجات، ثم إن كل عاقلٍ معترف بالتقصير ومحتاج إلى العفو، ثم إنه يلزم على قولكم ألا يدعو أحد بالمغفرة والرحمة، لأنها لأصحاب الذنوب، وهذا كله خلاف ما عرف من دعاء السلف والخلف[4].

٣) شبهة الإغراء، قالوا: «ما قولكم فيمن حلف ليفعل ما يستحق به الشفاعة، أليس يلزمه أن يرتكب الكبيرة ويصير من أهل الفسوق والعصيان»[5].

والجواب: أنه لا يلزمنا ذلك، لأنا نأمره بالتمسك بالإيمان دون فعل الذنوب، لأن الشفاعة لا تنال بالذنوب، بل بالإيمان، وكذلك نأمره بالطاعة

---

(١) شرح الأصول الخمسة ص(٦٨٩).

(٢) انظر: الأربعين في أصول الدين ـ الرازي (٤٠٠ ـ ٤٢٣)، والمعتزلة ص(٢٤٣).

(٣) شرح الأصول الخمسة ص(٦٩٢).

(٤) انظر: الجامع لأحكام القرآن ـ القرطبي (٣١٠/١٠)، وشرح مسلم للنووي (٣٦/٣)، والشفاعة عند أهل السنة والرد على المخالفين فيها، د. ناصر الجديع ص(١٣٤، ١٣٥).

(٥) شرح الأصول الخمسة ص(٦٩٣).

حتى ينال شفاعة الرسول ﷺ في الزيادة له من البر والنعيم[1].

هذه تقريباً أهم الشبه التي اعتمد عليها المعتزلة في نفي الشفاعة لأهل الكبائر، وقد ظهر بطلانها.

الأصل الرابع: «المنزلة بين المنزلتين»:

كانت هذه القضية هي بداية الاعتزال، ثم أصبحت أصلاً من أصول المعتزلة الخمسة يبحث في صاحب الكبيرة، بم يسمى، وبماذا يحكم عليه؟

ومذهب أهل السنة في صاحب الكبيرة ـ وهو الحق ـ يقوم على ما يلي:

١) أن المعاصي من كبائر وصغائر لا توقع صاحبها في الردة والكفر ما لم يقترن بها سببٌ من أسباب الكفر كاستحلالها، أو حجد حرمتها[2].

٢) فعل المعاصي يترتب عليه العقوبة والعذاب في الآخرة، بمعنى أن صاحب الكبيرة مستحق للعذاب الأخروي، وهذا ما أخبر به الشارع الكريم، وهو مع استحقاقه للعقوبة والعذاب، فمآله إلى الله، إن شاء عذَّبه بعدله، وإن شاء عفى عنه بفضله كما تقدم بيانه[3].

٣) الكبائر تؤثر في الإيمان من حيث زيادته ونقصانه، لا من حيث بقاؤه وذهابه، فصاحب الكبيرة غير المستحل لها مؤمن ناقص الإيمان، فلا يسلب عنه مطلق الإيمان، ولا يثبت له الإيمان المطلق، بل يقال: مؤمن بإيمانه، فاسق بكبيرته[4].

---

(١) انظر: المعتزلة ـ المعتق ص(٢٤٥، ٢٤٦).

(٢) انظر: الصارم المسلول على شاتم الرسول ـ ابن تيمية، ت محمد محي الدين عبدالحميد، ص(٥٣١)، وشرح العقيدة الطحاوية ص(١٩٥) طبعة دار الفكر الأخيرة (١٤٠٨هـ).

(٣) انظر: ص(١٠١) من البحث.

(٤) انظر: مسائل الإيمان ـ القاضي أبي يعلى ـ ت سعود الخلف ص(٣١٦).

أما المعتزلة فقد خالفت جميع المسلمين في حكم مرتكب الكبيرة حين حكمت عليه بأنه في المنزلة بين المنزلتين، ومعناها في اصطلاحهم: «العلم بأن لصاحب الكبيرة اسم بين الاسمين، وحكم بين الحكمين»[1]. ومرادهم: أن صاحب الكبيرة له اسم بين الاسمين، فلا يكون اسمه كافراً، ولا مؤمناً، وإنما يسمى فاسقاً، وله حكمٌ بين حكمين، فليس حكمه حكم الكافر، ولا حكم المؤمن، بل يفرد له حكم ثالث وهو الخروج من الإيمان وعدم الدخول في الكفر، والمعتزلة مجمعون على ذلك[2].

وتقرير هذا الأصل عند المعتزلة مبني على عقيدتهم في الإيمان، فإنهم قالوا: «قد علمنا يقيناً أن الأعمال من الإيمان، فمن تركها فقد ترك بعض الإيمان، وإذا زال بعضه زال جميعه؛ لأن الإيمان لا يتبعض، ولا يكون في العبد إيمانٌ ونفاق، فيكون أصحاب الذنوب مخلدين في النار، إذ كان ليس معهم من الإيمان شيء»[3]. فهم يرون أن الإيمان كلٌ لا يتجزأ ولا يتبعض، فإذا زال بعضه زال كله، ولهذا قالوا: بتخليد صاحب الكبيرة في النار، ووافقوا بذلك الخوارج كما بينت سابقاً[4].

ولكنهم لما رأوا نصوص القرآن تأمر بإقامة الحدود على بعض أهل الكبائر، ولا تأمر بقتله - إذ لو كانوا كفّاراً لوجب قتلهم - تبين لهم ضعف قول الخوارج بأنهم كفار، فخالفوهم في أحكام الدنيا، وجعلوهم فسّاقاً، لكن واصل بن عطاء جعل الفسق منزلة بين الإيمان والكفر[5]، ورأوا أنهم بهذا القول قد خففوا من فتنة الخوارج التي ترتب عليها استحلال دماء المسلمين، وقتل أطفالهم ونسائهم[6].

وقد عمد المعتزلة إلى شبه نقلية وعقلية لتقرير هذا الأصل.

---

(١) انظر: شرح الأصول الخمسة ص(١٣٧).

(٢) انظر: المصدر السابق (٦٩٧)، وفضل الاعتزال ص(٣٥٠).

(٣) الفرقان بين الحق والباطل - ابن تيمية، ت يوسف غزال ص(٧١).

(٤) انظر: ص(٢٠) من البحث.

(٥) انظر: الفرقان بين الحق والباطل ص(٧١)، والأصفهاني - ابن تيمية ص(١٣٧).

(٦) انظر: واقعية المعتزلة، د. عبدالمجيد النجار ص(٢٦).

فمن النقل، استدلوا بقوله تعالى: ﴿وَلَٰكِنَّ ٱللَّهَ حَبَّبَ إِلَيْكُمُ ٱلْإِيمَٰنَ وَزَيَّنَهُۥ فِى قُلُوبِكُمْ وَكَرَّهَ إِلَيْكُمُ ٱلْكُفْرَ وَٱلْفُسُوقَ وَٱلْعِصْيَانَ﴾ [الحجرات: آية ٧]. فهم يرون أن الله تعالى فرّق بين الإيمان، والفسق، وهو دليل على أنهما لا يجتمعان.

والجواب عليهم: أنه لا حجة لهم في الآية؛ لأن الله بيّن أنه حبب إليهم الإيمان، وكرّه إليهم الفسق، وليس في ذلك ما يدل على أنهما لا يجتمعان[1].

واستدلوا بقوله تعالى: ﴿بِئْسَ ٱلِٱسْمُ ٱلْفُسُوقُ بَعْدَ ٱلْإِيمَٰنِ﴾ [الحجرات: آية ١١] قالوا: فبيّن الله أن الفسق لا يجتمع مع الإيمان.

والجواب عليهم: أن هذا محمول على أن الفسق لا يجامع الإيمان الكامل، وهذا ما نقول به، أما أنه لا يجامعه في الجملة فلا[2]. وكل استدلالاتم من النقل على هذا النحو[3].

وأما الشبه العقلية التي عضدّوا بها رأيهم في صاحب الكبيرة فأهمها:

أ) قالوا: «إن الإيمان عبارة عن خصال خيرٍ، إذا اجتمعت سمي المرء مؤمناً، وهو اسم مدح، والفاسق لم يستكمل خصال الخير، ولا استحق اسم المدح، فلا يسمى مؤمناً، وليس هو بكافرٍ أيضاً؛ لأن الشهادة، وسائر أعمال الخير موجودة فيه، ولا وجه لإنكارها، لكن إذا خرج من الدنيا على كبيرة من غير توبة، فهو من أهل النار خالداً فيها، إذ ليس في الآخرة إلا فريقان: فريق في الجنة، وفريق في السعير، ولكنه تخفف عنه النار»[4].

وهذه الشبهة باطلة من وجوه:

---

(١) انظر: مسائل الإيمان ـ القاضي أبي يعلى ص(٣٧٣) ذكر الشبهة والجواب عليها.

(٢) انظر: مسائل الإيمان ص(٣٧٣).

(٣) انظر: المصدر السابق (٣٧٣)، وبعدها.

(٤) انظر: الملل والنحل ـ الشهرستاني (٤٨/١).

١) أن هذا القول يخالف نصوص الوحي الدالة على أن للإيمان شعباً وأجزاءً كثيرة، كقوله عليه السلام: «**الإيمان بضع وسبعون شعبة...**»[١]، وهذه الشعب قد تجتمع، وقد يذهب بعضها، ويبقى بعضها، على حسب الأحوال القائمة بالمسلم، من قوةٍ توصله إلى الكمال، أو ضعف طارىء يوقعه في بعض الذنوب التي تنقص إيمانه، لكنها لا تسلبه، وبسبب اختلاف ما وصل إليه من تكاليف شرعية وبلغ به، وباختلاف القدرة والعجز، وغيرها من الأحوال التي يختلف بها العمل من إنسانٍ إلى آخر.

فمن أتى من الناس ببعض الواجب عليه دون بعض، كان قد تبعض ما فيه من الإيمان كتبعيض سائر الواجبات[٢].

٢) تبطل هذه الشبهة بالنصوص الدالة على زيادة الإيمان ونقصانه، وتفاضل أهله فيه، كقوله تعالى: ﴿وَإِذَا مَآ أُنزِلَتْ سُورَةٌ فَمِنْهُم مَّن يَقُولُ أَيُّكُمْ زَادَتْهُ هَٰذِهِۦٓ إِيمَٰنًا ۚ فَأَمَّا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ فَزَادَتْهُمْ إِيمَٰنًا وَهُمْ يَسْتَبْشِرُونَ ﴿١٢٤﴾﴾ [التوبة: آية ١٢٤]، وقوله عليه السلام في حديث أنس: «**ويخرج من النار من قال لا إله إلا الله وفي قلبه وزن ذرة من إيمان**»[٣].

٣) وتبطل هذه الشبهة أيضاً بالنصوص الدالة على أن المعصية والإيمان أو الطاعة يجتمعان في المرء، وليس ذلك من المحال، ومن ذلك قوله تعالى: ﴿ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَلَمْ يَلْبِسُوٓا۟ إِيمَٰنَهُم بِظُلْمٍ ...﴾ [الأنعام: آية ٨٢] فالظلم هنا معصية، ولو كان هذا محال لما صح هذا الكلام، ولخرج عن كونه مفيداً[٤].

وقال عليه الصلاة والسلام: «**أربع من كُنَّ فيه كان منافقاً خالصاً، ومن**

---

(١) أخرجه مسلم ـ كتاب الإيمان ـ باب عدد شعب الإيمان وأفضلها وأدناها وفضيلة الحياء (٦٣/١)، برقم (٣٥).

(٢) انظر: زيادة الإيمان ونقصانه وحكم الاستثناء فيه ـ عبدالرزاق البدر ص(٣٥٧).

(٣) أخرجه البخاري ـ كتاب الإيمان ـ باب زيادة الإيمان ونقصانه (١٩/١)، برقم (٤٤).

(٤) انظر: المسائل الخمسون في أصول الدين ـ الرازي ص(٧٠).

كان فيه خصلة منهن كان فيه خصلة من النفاق حتى يدعها، إذا حدَّث كذب...»[1] فهو مؤمن ولكن فيه خصلة من النفاق.

٤) أما قولهم باقتران اسم المدح بالمؤمن، وانتفائه عن صاحب الكبيرة، فيقال لهم: إنما انتفى عنه اسم المدح على الكمال لما حصل فيه من الذم، لكن لا ينتفي عنه جملة الاسم، لأن ما حصل فيه لا يخرجه من أن يكون مؤمناً ببعض؛ لأن أحدهما لا ينفي الآخر، ولا يحبط عمله، فوجب لأجل ذلك أن ينفي الكمال لا الجملة[2].

ب) قالوا: إن الفاسق مستحق للعقوبة الدائمة، والمؤمن لا يطلق عليه فيجب أن يزول الاسم[3].

والجواب عن هذه الشبهة: أن هذا القول لا يسلم لكم، فاستحقاق العذاب غير ملزم، بل يجوز أن يغفر الله للفاسق، ولا يدخله النار[4].

ج) قالوا: إن الفسق في اللغة: الخروج من حال إلى حال على وجهٍ مخصوص، وعليه فالفاسق قد خرج من الإيمان إلى حالة أخرى، وهي ما يسمونها بالمنزلة بين المنزلتين[5].

والجواب على هذه الشبهة: أن الخروج هنا كان من حال الكمال إلى حال النقصان، بدليل أن أحكام الإيمان باقية عليه، ثم إنه لا وجه لاستدلالكم؛ لأن المعنى هنا هو المعنى اللغوي، فيكون خروجاً من الإيمان اللغوي الذي هو التصديق، فلا يكون له وجه؛ لأن الخروج عن التصديق كفر بالإجماع، وأما الفسق، فهو في الشرع لا يدل على الخروج عن

---

(١) أخرجه البخاري ـ كتاب الإيمان ـ باب علامة المنافق (١٧/١)، برقم (٣٤).
(٢) انظر: مسائل الإيمان ـ أبو يعلى ص(٣٨٦).
(٣) انظر: شرح الأصول الخمسة ص(٧٠١، ٧٠٢)، ومسائل الإيمان ص(٣٨٥).
(٤) انظر: مسائل الإيمان (٣٨٦).
(٥) انظر: المصدر السابق مع حاشية المحقق ص(٣٨٤).

الإيمان، وإن كان يسمى خروجاً عن الطاعة[1].

د) قالوا: أنه لما كان ترك الأفعال الباطنة يسلبه اسم الإيمان، يجب أن يكون ترك الأفعال الظاهرة يسلبه أيضاً[2].

والجواب: أنه لا يجب ما قلتم؛ لأننا مجمعون نحن وإياكم على أن حكم الإيمان ينتفي عند ترك الأفعال الباطنة، وأنه بتركها ينفسخ نكاحه، وينقطع إرثه، ولا يصلى عليه، ولا يوجد ذلك في الأفعال الظاهرة، وهذا ما تقولون به أنتم أيضاً[3]، وهذا يبطل حجتكم.

والصحيح: أن اسم الإيمان لا ينتفي عن صاحب الكبيرة، بل قد ذكر العلماء أن النصوص التي فيها نفي الإيمان عن بعض العصاة كقوله عليه السلام: «**لا يزني الزاني حين يزني هو مؤمن...**»[4] ليس المراد منها نفي الإيمان، وإنما المراد نفي حقيقته وكماله وإخلاصه الذي نعت الله به أهله، واشترطه عليهم في مواضع من كتابه، ويدل على ذلك أنه قد استفاض عند العرب أنهم يقولون: ما صنعت شيئاً، ولا عملت عملًا، وإنما وقع معناهم على نفي التجويد، لا على الصنعة نفسها، فهو عندهم عامل بالاسم، غير عاملٍ في الإتقان[5].

وأخيراً فلو لم يكن مع العصاة شيء من الإيمان والإسلام، لم يثبت في حقهم شيء من أحكام المؤمنين، والمسلمين، ولكانوا كالمنافقين، وقد ثبت التفريق بينهما[6].

---

(١) انظر: المصدر السابق بنفس الصفحة.

(٢)(٣) انظر: المصدر السابق ص(٣٨٥).

(٤) أخرجه البخاري ـ كتاب المظالم، باب النهبى بغير إذن صاحبه (١٤٦/٣)، برقم (٢٤٧٥). ومسلم في كتاب الإيمان باب نقصان الإيمان بالمعاصي (٧٦/١)، برقم (٥٧).

(٥) انظر: كتاب الإيمان ومعالمه وسننه واستكمال درجاته ـ أبو عبيد القاسم بن سلاَّم ـ ت الألباني ص(٤٠، ٤١).

(٦) انظر: حقيقة الإيمان عند أهل السنة والجماعة ـ محمد عبدالهادي المصري، ص(٢٤٦).

الأصل الخامس: «الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر»:

المعروف عند أهل السنة: هو كل ما يعرفه الشرع، ويأمر به، ويمدحه، ويثني على أهله. ويدخل في ذلك جميع الطاعات، وفي مقدمتها توحيد الله تعالى والإيمان به.

والمنكر: هو كل ما ينكره الشرع وينهى عنه، ويذمه ويذم أهله، ويدخل في ذلك جميع المعاصي والبدع، وفي مقدمتها الشرك بالله، وإنكار وحدانيته، أو ربوبيته، أو أسمائه وصفاته[1].

وهذا الأصل العظيم يقوم عند أهل السنة على الدعائم التالية:

أولًا: أن الأمر بالمعروف، والنهي عن المنكر بالنظر إلى ذاته من أعظم الواجبات وأجلها، حتى أن بعض العلماء ألحقه بالأركان التي لا يقوم بناء الإسلام إلّا عليها[2].

وقد دل على وجوبه الكتاب والسنة وإجماع المسلمين:

فمن الكتاب قوله تعالى: ﴿وَلْتَكُن مِّنكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى ٱلْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِٱلْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ ٱلْمُنكَرِ ...﴾ [آل عمران: آية ١٠٤].

ومن السنة قوله عليه السلام في حديث ابن مسعود: «**إنكم منصورون، ومصيبون، ومفتوح عليكم، فمن أدرك ذلك منكم فليتق الله وليأمر بالمعروف، ولينه عن المنكر...**»[3].

وأما الإجماع فقد نقله غير واحد من العلماء[4].

---

(١) انظر: القول البين الأظهر في الدعوة إلى الله والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ـ د. عبدالعزيز الراجحي ص(١٠).

(٢) انظر: الحجة في بيان المحجة ـ أبو القاسم الأصبهاني (٢/٥٠٧).

(٣) أخرجه الإمام أحمد في المسند (١/٤٨٧)، برقم (٣٦٩٣)، والترمذي في كتاب الفتن باب (٧٠)، (٤/٥٢٤)، برقم (٢٢٥٧)، وقال: حسن صحيح.

(٤) انظر: الأمر بالمعروف والنهي عند المنكر ـ د. خالد السبت ص(٩١).

وهذا الوجوب قد يكون عينياً، وذلك في حالات، منها:

١) إذا لم يعلم بالمنكر، ويطلع عليه إلا فرد، أو أفراد قلائل لا تتحقق الكفاية إلّا بهم جميعاً فيتعين عليهم جميعاً.

٢) إذا لم يستطع القيام به إلّا فرد أو أفراد لا تتحقق الكفاية إلا بهم جميعاً[١].

٣) ذوو السلطان القادرون على التغيير، فإنه يتعين عليهم من الوجوب ما ليس على غيرهم من الناس[٢].

٤) يتعين على القادر عليه إذا علم جرماً وشاهده، ولم يخف سوطاً، ولا أذىً، ولا فتنةً في نفسه، أو ماله، أو حرمته وأهله[٣].

فإذا تحققت الكفاية في الأمر بالمعروف، والنهي عن المنكر، فحكمه في حق غيرهم فرض كفاية، إذا قام به الكفاية سقط الحرج عن الباقين[٤]، ولكن من استطاع الإنكار ولم ينكر، فإنه غير بريء من الإثم؛ لأن شروط سقوط الحرج عن الباقين؛ أن يكون سكوتهم لعلمهم بقيام من تعيَّن عليه بالفرض، وإلاّ فلا يسقط عنه الحرج[٥].

ثانياً: الأمر والنهي المتعلقان بالمعروف والمنكر مقصوران على المأمور والمنهي الشرعيين، وأما ما استحسنه الناس في أذواقهم وأعرافهم وعقولهم، أو استقبحوه في شيء من ذلك، ولم يرد الأمر به من قبل الشارع، أو النهي، فلا يدخل في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر[٦]،

---

(١) انظر: شرح صحيح مسلم ـ النووي (٢/٢٣). دار الريان للتراث ط الأولى (١٤٠٧هـ) ـ (١٩٨٧م).

(٢) انظر: السياسة الشرعية ـ ابن تيمية ص(٨٢).

(٣) انظر: الآداب الشرعية ـ ابن مفلح (١/١٥٥)، والقول الأظهر ص(١٩).

(٤) انظر: أصول المنهج الإسلامي ـ عبدالرحمن العبيد ـ ص(٦٠٦).

(٥) انظر: تنبيه الغافلين عن أفعال الجاهلين ـ ابن النحاس، ت عماد الدين عباس، (٢٦ ـ ٣٠).

(٦) انظر: الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ـ د. خالد السبت ص(٢٤، ٢٥)، وأصول الدعوة ـ د. عبدالكريم زيدان ص(١٨٠).

والسبب في ذلك: أن أعراف الناس وأذواقهم قد تتغير حتى يستسيغوا المنكر، ويقبلوه ويقررروه، وينكروا المعروف ويأبوه، وعليه فلا بد من ربط المعروف والمنكر بشرع الله المحكم الثابت، فما رآه الشرع حسناً فهو معروف، وما رآه قبيحاً فهو منكر، ويضاف إلى الشرع ما علم من حال الصحابة وبقية السلف، لما ثبت من صفاء قلوبهم، ونقاء فطرتهم، وقوة بصيرتهم[1].

ثالثاً: اشترط أهل السنة لوجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ثلاثة شروط، وهي: الإسلام والتكليف، والاستطاعة[2]، ولم يشترطوا عدالة الآمر والناهي، ولا سلامته من المعصية، وكذا لم يشترطوا الحرية، ولا الذكورة[3].

واشترطوا في الفعل الواجب إنكاره شروطاً، وهي: أن يكون منكراً صغيرة، أو كبيرة، وأن يكون موجوداً قائماً حال الإنكار، وأن يكون ظاهراً بغير تجسس، وأن يكون معلوماً بغير اجتهاد[4]، واختلفوا في شرط إذن الإمام، والراجح عندهم أنه لا يشترط، لكن بعضهم يرى أن المنكر الذي يحتاج في إنكاره إلى إشهار السلاح والسيف، لا بد فيه من إذن الإمام[5].

رابعاً: جعل السلف إنكار المنكر على مراتب أخذوها من حديث النبي ﷺ الذي رواه أبو سعيد الخدري رضي الله عنه، قال عليه السلام: «**من رأى منكم منكراً فليغيره بيده، فإن لم يستطع فبلسانه، فإن لم يستطع فبقلبه، وذلك أضعف الإيمان**»[6].

---

(١) انظر: من وسائل دفع الغربة ـ سلمان العودة ص(٧٤).

(٢) انظر: تنبيه الغافلين ـ ابن النحاس ص(٣٣ ـ ٣٥)، وإحياء علوم الدين ـ الغزالي (٢/٢٧٥).

(٣) انظر: إحياء علوم الدين (٢/٢٧٥).

(٤) انظر: تنبيه الغافلين ص(٣٧ ـ ٤٤). وإحياء علوم الدين (٢/٢٧٦، ٢٧٧).

(٥) انظر: الآداب الشرعية ـ ابن مفلح (١/١٧٤).

(٦) أخرجه مسلم ـ كتاب الإيمان ـ باب كون النهي عن المنكر من الإيمان (١/٦٩)، برقم (٤٩).

فالمرتبة الأولى: التغيير باليد، وهي أقوى المراتب، وذلك بأن يمنع ارتكاب ما حرم الله لكن دون القتال.

والثانية: الإنكار باللسان إذا عجز عن الإنكار باليد، ويكون بالحكمة والموعظة الحسنة، والمجادلة بالتي هي أحسن.

والثالثة: الإنكار بالقلب إذا عجز عن الإنكار باليد واللسان، وهذه المرتبة لا تسقط عن أحد البتة؛ لأنه لا عذر يمنعه، وتكون بكراهية وبغض تلك المعصية.

فأهل السنة يتدرجون من الأصعب إلى الأسهل حسب القدرة على ما جاء في الحديث.

خامساً: قرَّر السلف أن الإنكار على السلطان يختلف عن الإنكار على غيره، فإذا ارتكب السلطان منكراً دون الكفر، والقدرة على نصحه موجودة، فإنه يجب نصحه، ويكون ذلك النصح بوعظه، وتخويفه، وتحذيره من عاقبة ذلك المنكر في الدنيا والآخرة[1].

وليس لأحدٍ منعه بالقهر باليد، ولا أن يشهر عليه سلاحاً، أو يجمع عليه أعواناً؛ لأن في ذلك تحريكاً للفتن، وتهييجاً للشر، وإذهاباً لهيبة السلطان من قلوب الرعية، وربما أدى ذلك إلى تجْريهم عليه، وتخريب البلاد[2].

وإذا خاف واعظ السلطان من ضرر يلحقه، أو أن يترتب على إنكاره منكر آخر، فإنه ينتقل إلى الإنكار القلبي، فيكره منكره، ويسخط عليه، ولا يرضى به، لكن لا ينزعنَّ يداً من طاعة، كما قال عليه السلام: «**إنه يستعمل عليكم أمراء فتعرفون وتنكرون، فمن كره فقد برىء، ومن أنكر فقد سلم، ولكن من رضي وتابع**...»[3].

---

(١) انظر: الآداب الشرعية (١/١٧٥).

(٢) انظر: تنبيه الغافلين ص(٥٩، ٦٠).

(٣) أخرجه مسلم ـ كتاب الإمارة ـ باب وجوب الإنكار على الأمراء فيما خالف الشرع وترك قتالهم إن صلُّوا (٣/١٤٨٠)، حديث (١٨٥٤).

وتقرير السلف لهذا الأمر هو من باب ارتكاب أخف الضررين، ومن باب الحفاظ على مصالح العباد في المعاش والمعاد، وهذا مبنى الشريعة وكله عدل ورحمة، وليس من باب إجلال الأئمة العصاة واحترامهم، ولا الخوف منهم، أو الطمع فيما في أيديهم[1].

أما المعتزلة فقد أدخلوا تحت أصل «الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر» الضلالات التالية:

١) يعودون في ضبط الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر إلى العقل، فما حسنه العقل، أو دلل على حسنه فهو معروف، وما قبحه العقل، أو دلل على قبحه فهو منكر[2].

وقد بينت أنه لا يصح أن تكون عقول الناس، وأهواؤهم المتغيرة هي الضابط للمعروف والمنكر، وأنه لا بد من ربط ذلك بالشرع الثابت.

٢) يجعلون من المعروف ما هم عليه من عقائد وأصول، ومن المنكر مخالفة تلك العقائد فهم يقولون: «إذا كنا جماعة، وكان الغالب عندنا أنا نكفي مخالفينا، عقدنا للإمام، ونهضنا فقتلنا السلطان وأزلناه، وأخذنا الناس بالانقياد لقولنا، فإن دخلوا في قولنا الذي هو التوحيد، وفي قولنا بالقدر، وإلَّا قاتلناهم»[3].

ونبرأ إلى الله أن تكون أصول المعتزلة هي الدين الذي ندين الله به، وندعو إليه، بل هم والله أهلٌ للإنكار عليهم، ولو طردنا أصلهم في طريقة الإنكار وقلنا به وجوزناه لقاتلناهم؛ فإن أقل ما يقال فيهم أنهم فسّاق ببدعهم وأصولهم العقدية.

ولكن الأمر يختلف عند أهل السنة فليست هذه هي طريقة إنكارهم، بل إن من قواعدهم رحمة أهل البدع، ومشاركتهم في صلاة الجماعة،

---

(١) انظر: الإمامة العظمى ـ الدميجي ص(٥٤٨).
(٢) انظر: شرح الأصول الخمسة ص(١٤١).
(٣) مقالات الإسلاميين ـ أبي الحسن الأشعري (٣٧٨/١)، ط(١٣٦٩هـ).

حرصاً على جماعة المسلمين، وإن كانوا لا يقرُّونهم على تلك البدع، وينكرونها عليهم، لكنهم لا يرون قتالهم ما داموا مسلمين[1].

ثانياً: أن وسيلتهم في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر تناقض في تدرجها حديث الرسول ﷺ السابق، فإنهم يبدأون من الأسهل إلى الأصعب لا العكس، ويجعلون من الأصعب استخدام السيف، وعلتهم كما يقولون أن الغرض هو إزالة هذا المنكر[2]، ومن هنا أجازوا الخروج على أئمة الجور ومقاتلتهم بالسيف كما في النص السابق.

والصحيح أن استعمال السيف لا يصح حتى على غير السلطان إلا بإذنه، وأما استخدامه في الإنكار على الإمام والخروج عليه، فقد دلت النصوص على تحريمه ما لم ير منه كفر بواح كما جاء في حديث عبادة بن الصامت رضي الله عنه قال: «بايعنا رسول الله ﷺ على السمع والطاعة، في العسر واليسر. . .، وعلى ألاّ ننازع الأمر أهله إلاّ أن تروا كفراً بواحاً عندكم من الله فيه برهان. . .»[3].

فإذا رؤي من الإمام كفر بواح جاز قتاله؛ لأنه يجب قتال المرتد حتى يرجع إلى الإسلام، أو يهلك، أما إذا كان جوره وفسقه دون الكفر فلا يجوز الخروج عليه بالسيف.

ثم إن الخروج فيه من المفاسد ما هو أكثر من المصالح المرجوة منه؛ لأنه قد يؤدي إلى سفك الدماء، واستحلال الحرام، والقاعدة تقول: إذا تعارضت المصالح والمفاسد قُدِّم الراجح[4].

---

(١) انظر: قاعدة أهل السنة والجماعة في رحمة أهل البدع والمعاصي - ابن تيمية ص(١٥)، وبعدها.

(٢) انظر: شرح الأصول الخمسة ص(١٤٤)، والكشَّاف - الزمخشري (٤٥٢/١).

(٣) أخرجه مسلم في كتاب الإمارة - باب وجوب طاعة الأمراء في غير معصية (١٤٧٠/٣)، حديث (١٧٠٩).

(٤) انظر: شرح العقيدة الواسطية - ابن عثيمين (٣٣٣/٢).

ثالثاً: أن المعتزلة لا يفرقون في إنكارهم بين قتال الكافر والفاسق، لأنهم يرون قتال كل مخالف، وقد تقدم قولهم: «وأخذنا الناس بالانقياد لقولنا»[1].

وهذا رأي باطل، فإنه لا يصح أن يكون الفاسق كالكافر، وهذا على اعتبار حصول ما هو فسق، فأما إن كان مجرد مخالفتهم فهذا بين البطلان، فإن مخالفتهم غالباً هي الحق.

إذاً فلا تصح التسوية بين الفاسق والكافر، وقد قال عليه السلام: «**أمرت أن أقاتل الناس حتى يشهدوا أن لا إله إلا الله، وأن محمداً رسول الله**»[2]. فقتال المخالف ينتهي عند إعلانه هذه الشهادة، وعليه فما دونها من المناكير، لا يستعمل في إنكاره القتال، ولا يجوز استحلال دم فاعله، ما لم تنتقض هذه الشهادة بذلك المنكر.

هذه أهم ضلالات المعتزلة في أصل «الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر» وأكون بهذا قد أنهيت الكلام في أصول المعتزلة الخمسة بشيء من الاختصار، وقد عمدت إلى الوقوف على أهم ما لديهم في كل أصل، وتركت التفصيلات الدقيقة والكثيرة التي تدخل تحت كل أصل؛ لأن غاية البحث ليس في أصولهم بقدر ما هي في بيان تأثيرهم في الآخرين.



---

(١) مقالات الإسلاميين (٢٧٨/١) ـ ط (١٣٦٩هـ) ـ (١٩٥٠م).

(٢) سبق تخريجه ص(٢٨) من البحث.

الفصل الأول
أسباب تأثر الفرق ببعضها

المبحث الأول:
الأسباب العامة لتأثر الفرق ببعضها

مدخل:

لقد حفلت كتب التاريخ والمقالات القديمة والحديثة، بذكر نماذج كثيرة من اختلاطات الفرق، واتصال بعضهم ببعض، وتأثير بعضهم في بعض.

وسأعرض بشكل مجمل بعض هذه الصور، ثم أبين الأسباب التي أرى أنها المؤدية لهذه الاتصالات، وهذا التأثر والتأثير.

فالخوارج وهم أول الفرق ظهوراً على الساحة الإسلامية، وأول من أعلن أصولاً خاصة لهم التف حولها رجال، هذه الفرقة التي كانت ترفع لواء تكفير كل من سواهم من المسلمين، وتستحل دماءهم وأموالهم ونساءهم وأطفالهم نظراً وعملاً، والتي ما فتئت تخرج على المسلمين كلما سنحت لها الظروف وتقاتلهم قتال الكفار، والتي عرف رجالها بأنهم غلاظ شداد لا يرعون لمسلم حرمة، تعود هذه الفرقة من الشدة إلى اللين، ومن العمل الثوري إلى التنظير والتأليف في العقائد، وبعد ذلك تخرج عقائدهم في ثوب جديد تقمصوه من بعض الفرق، ابتداءً من منهج الاستدلال الذي كان قائماً

عندهم على الاعتماد على ظواهر النصوص فحسب، ليصبح للعقل والنظر مجال في تقرير عقائدهم، وإمكان استقلاله عن السمع ووصوله إلى المعارف بمجرده على ما يقول به المعتزلة[1].

ثم تحول الخوارج إلى فرقة كلامية بعد ظهور الفرق الكلامية ليأخذوا من عقائد تلك الفرق، فقالوا في التوحيد بقول المعتزلة[2]. وفي القدر منهم من أخذ بقول المعتزلة ومنهم من قال بإثباته على طريقة الأشاعرة، والكلابية[3]، وبعضهم كذلك ينكر بعض السمعيات وأمور الآخرة كعذاب القبر والشفاعة لأهل الكبائر والصراط والميزان، وتلك عقائد أخذوها من المعتزلة[4].

والخوارج الذين اشتهروا بالصراحة والجهر بالرأي، والذين ينظرون إلى أن السرية والاستتار سمة المنافق، أصبح بين فرقهم من يقول بالتقية في الأقوال والأفعال، ومنهم قال بالتقية في القول دون العمل، ورتبوا على ذلك جواز القعود[5]، وهي عقيدة اشتهر بها الشيعة...

هذه بعض العلامات الكبيرة للعقائد التي أخذها الخوارج من غيرهم ثم دانوا بها، وهو نموذج للاتصال والتداخل بين عقائد المخالفين.

والشيعة وهي الفرقة الثانية في الظهور بعد الخوارج، ظهر في أصولها بعض عقائد غيرها من الفرق.

فالشيعة مثلاً يقوم دينهم كما يزعمون على كلام الأئمة ونصوصهم، وليس لهم عدول قيد أنملة عن شرائع أولئك الأئمة، ثم صاروا فيما بعد

---

(١) سيأتي بيان ذلك مفصلاً في الفصل الثالث.

(٢) انظر: مقالات الإسلاميين ـ الأشعري ـ (١/٢٠٣).

(٣) انظر: المصدر السابق (١/٢٠٤)، والفرق بين الفرق ص(٩٨)، وآراء الخوارج الكلامية لعمار الطالبي ج(١) ص(١٥٣).

(٤) انظر: آراء الخوارج الكلامية لعمار الطالبي ج(١) ص(١٦٩، ١٧٠)، وسيأتي الكلام عن ذلك مفصلًا في الفصل الثاني.

(٥) انظر: الملل والنحل ـ الشهرستاني ج(١) ص(٢٢٥)، وانظر: آراء الخوارج الكلامية ـ الطالبي ج(١) ص(١٢٦، ١٢٧).

أهل نظر وأصحاب منهج عقلاني[1]، يقررون المسائل العقدية بالنظر العقلي الاعتزالي، ولهذا اختلفت بعض العقائد عندهم عما كان مشهوراً عند المتقدمين منهم.

فالزيدية من الشيعة أصبحت تدين بكل أصول المعتزلة الخمسة، وتحذو حذوهم وتعظم شيوخ المعتزلة أكثر من تعظيمهم أئمة أهل البيت[2] فقد تبنت كل ما عند المعتزلة من الأصول الخمسة، إلا أنها استبدلت بالمنزلة بين المنزلتين مبحث الإمامة الذي أصبح امتداداً لمبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر كما سيأتي بيانه بالتفصيل ـ إن شاء الله تعالى ـ في الفصل الثاني.

والرافضة التي غلت في الأئمة أكثر من الزيدية وعكفت على النصوص المنسوبة إليهم وكأنها وحي من الله حتى قال قائلهم: إن الإمام لا يكون منتخباً، بل مبعوثاً من الله بوصاية، شأنه شأن النبي[3].

أصبحت تصوغ عقائدها بالنظر والعقل حتى أن منهم ـ وهم الأكثر ـ من تسمى «بالأصوليين» لأنهم ساروا في اجتهادهم على أصولٍ وقواعد، ولم يقفوا عند أخبار الأئمة، ثم رفعوا العقل إلى مرتبة الدليل في أصول الدين وفروعه كالمعتزلة سواء بسواء[4].

ثم هم بعد أن غيَّروا المنهج الذي كانوا عليه في تقرير الشرائع أصولها وفروعها، دانوا بعقائد غيرهم من الفرق وخاصة المعتزلة، ولم يردعهم عن ذلك أن تخالف هذه العقائد ما كان يعتقده أوائلهم، فقد كان أوائلهم في عقيدتهم في توحيد الله في صفاته مشبهة مجسمة بل هم أول من عرف في الإسلام أنهم قالوا: إن الله جسم، ثم يتحول الأمر عندهم لتصير الرافضة

---

(١) انظر: مدخل إلى دراسة علم الكلام ـ د. حسن الشافعي، ص(١٣٨)، وما بعدها.

(٢) انظر: الملل والنحل ـ الشهرستاني، جـ(١) ص(١٦٢).

(٣) انظر: العقائد الشيعية، ناصر الدين شاه، ص(٥٣).

(٤) انظر: العقل عند الشيعة الإمامية، رشدي عليان، ص(٦٣) و ص(٧٩)، والعقل عند الأصوليين ـ د. عبدالعظيم الديب ص(٦٧).

إلى التعطيل الكامل لصفات الله سبحانه وتعالى[١]. ويأتي تفصيل ذلك في حينه ـ إن شاء الله ـ، وخالفوا روايات بعض أئمتهم في أن القرآن ـ كلام الله ـ ليس بمخلوق، ليقرروا ما عند الجهمية والمعتزلة من أن القرآن مخلوق بناءً على عقيدة أخرى أخذوها من المعتزلة، وهي إنكارهم صفة الكلام عن الله[٢]، وأخذوا من المعتزلة كذلك القول بنفي الرؤية، ونفي النزول عن الله ـ تعالى ـ وكلها عقائد عقلية خالفوا بها حتى بعض ما يروى عن أئمة آل البيت، وجاروا فيها المعتزلة متأثرين بهم غاية التأثر[٣].

ويعقد الكليني صاحب الكافي باباً بعنوان «باب إن الإيمان لا يضر معه سيئة، والكفر لا ينفع معه حسنة»[٤] وهم هنا يأخذون بمذهب المرجئة وإن كانوا يخالفونهم في أن المعرفة الواجبة في الإيمان هي معرفة الإمام أو حبُّه، والمرجئة قالت: الإيمان هو المعرفة بالله فقط، فأخذوا مبدأ الإرجاء من المرجئة وطبقوه على مبدئهم الفاسد في الأئمة[٥].

وفي الوقت الذي هم فيه مرجئة في الإيمان فطائفة منهم وعيدية في حق من خالفهم، كما ذكر ذلك أصحاب المقالات، وذلك أنهم توسعوا في مفهوم الكفر والمكفرات حتى حكموا على أصحاب البدع بأنهم كفارٌ يستتابون استتابة المرتد وإلا قتلوا ردة[٦].

وأما القدر فأخذوا فيه مبدأ المعتزلة وخالفوا بذلك قدماءهم، فقالوا بالتحسين والتقبيح العقليين كما هو عند المعتزلة، وإن إرادة الله حادثة، وإن العبد يخلق أفعاله وأقواله، وقالوا بوجوب اللطف والأصلح والأعواض على الله ـ تعالى ـ[٧]، وكلها عقائد المعتزلة وتوضيح ذلك

---

(١) انظر: منهاج السنة ـ ابن تيمية (٢٢٩/١).
(٢)(٣) سيأتي تفصيل ذلك في الفصل الثالث ـ إن شاء الله.
(٤) أصول الكافي، الكليني (٤٦٣/٢).
(٥) انظر: أصول مذهب الشيعة ـ د. ناصر القفاري (٥٧٦/٢).
(٦) انظر: أوائل المقالات، المفيد، ص(١٤)، وأصول الشيعة، القفاري ج(١) ص(٥٨٠).
(٧) انظر: منهاج السنة (٢٩/٢)، وانظر: مختصر التحفة الاثنى عشرية، الدهلوي وتعريب الأسلمي، واختصار الألوسي، وتحقيق محب الدين الخطيب ص(٧٩)، و ص(٨٦ ـ ٩٤).

يأتي مفصلاً في موضعه إن شاء الله تعالى.

وظهر كذلك في المعاصرين من الرافضة بعض عقائد الصوفية الغلاة كالقول بالحلول والتناسخ ويعضّدون هذا القول بنصوص ابن عربي الذي يسمونه الشيخ الكبير[1].

ولما ظهرت مقالة القدرية الغلاة على يد معبد الجهني، كان من أكبر رجالهم غيلان الدمشقي، فهو داعية القدر المشهور؛ ومع ذلك تجده يتبنى عقيدة الإرجاء التي تقابل وتضاد نفي القدر؛ لأن الذي يناسب القول بالإرجاء هو القول بالجبر، ولهذا قرنت القدرية الجبرية بالمرجئة في كلام غير واحد من السلف؛ لأن كلاً من هاتين البدعتين تفسد الأمر والنهي، والوعد والوعيد، فالقائل بالجبر معين للمرجىء على تأخير العمل وتركه[2]، وليس هذا الأمر في نفي القدر بل هو ضد الإرجاء تماماً لأن العمل المستقل من الإنسان هو الأساس عند نفاة القدر، فكيف اجتمع عند غيلان هذان الضدان من العقائد؟ هذه صورة من صور الاختلاط في العقائد يستوجب الوقوف عنده، والبحث عن سببه.

وقلِّب نظرك في عقائد المرجئة ليظهر لك مدى تأثرهم بغيرهم من الفرق، فقد ذكر أبو الحسن الأشعري أن فيهم طوائف يقولون في التوحيد، وفي الرؤية، وفي القرآن الكريم وفي القدر بقول المعتزلة، وأن فيهم من يميل إلى قول الكلابية[3] في الأسماء والصفات[4].

ومن جانب آخر فإن المرجئة التي تقول لا يضر مع الإيمان معصية، اختلفت أقوالها حتى أصبح لهم كلام في فُجار أهل القبلة، من حيث جواز تعذيبهم وجواز تخليدهم في النار، وتكلموا في الصغائر والكبائر وغفرانها

---

(١) انظر: أصول مذهب الشيعة، القفاري، (١١٤٩/٣)، وبعدها.

(٢) انظر: مجموع الفتاوى (١٠٥/٨، ١٠٦).

(٣) أتباع عبدالله بن سعيد بن كلاَّب، وهم من متكلمة الصفاتية، انظر: مجموع الفتاوى (٣٦٦/١٢).

(٤) انظر: مقالات الإسلاميين، أبي الحسن الأشعري (٢٣٣/١ ـ ٢٣٤).

بالتوبة، هل هو غفران من الله وتفضل، أم استحقاق؟

وكلامٌ في الموازنة بين الحسنات والسيئات والإحباط[1]، كما هو عند غيرهم من الفرق خاصة المعتزلة، فكيف أخذ المرجئة بكلام الوعيدية وهما على طرفي نقيض؟

والمعتزلة تلك الفرقة التي اختطَّت لنفسها منهجاً خاصاً، ووضعت لنفسها أصولاً عقدية تميزها عن غيرها، فلا يكون الشخص معتزلياً إلاَّ إذا دان بهذه الأصول مجتمعة وثبت عليها، والتي جعلت الحق الذي يجب أن يتبع هو ما عندها من أفكار عقلية، وما عند غيرها فهو ضلال، تجدها أيضاً لم تسلم من التأثر بغيرها من الفرق رغم أن تأثيرها في غيرها أكثر، وقد بينت ما أخذته المعتزلة من الخوارج ومن القدرية الغلاة ومن الجهمية المحضة، وكيف أنها صاغت ما أخذته منهم بطريقة خففت فيها من الغلو الذي كان عند أولئك، ثم زادوا على ذلك أن ظهر في بعضهم عقائد الشيعة حتى أطلق على معتزلة بغداد مثلاً «متشيعة المعتزلة» تمييزاً لهم عن معتزلة البصرة[2]. فقد فضلوا علياً على أبي بكر وأدانوا أصحاب الجمل، وتبرأوا من معاوية وعمرو بن العاص، وخاضوا في مبحث الإمامة[3]، ونسب إلى النظام بعض آراء تتفق مع قدماء الشيعة كنقد القياس والإجماع، واعتبار الحجة في قول إمام معصوم[4].

والمعتزلة حاملة لواء نفي القدر بعد انقراض القدرية دان بعض رجالها بعقيدة الجبر متأثرين فيها بقول الجهمية غالية المجبرة، وهما ضرار بن عمرو، وصاحبه أبو عمرو حفص الفرد[5] والشخصان بعينهما قالا بالتشبيه

---

(١) انظر: المصدر السابق (١/٢٢٩ ـ ٢٣٢).

(٢) انظر: في علم الكلام ـ د. أحمد صبحي (١/٢٦٢).

(٣) انظر: المصدر السابق (١/٢٦٢).

(٤) انظر: المصدر السابق (١/٢٦٠).

(٥) أبو عمرو حفص الفرد، مبتدع، صاحب كلام، وكفره الشافعي، كان من المعتزلة ثم قال بخلق الأفعال. انظر: ميزان الاعتدال (١/٥٦٤)، والفهرست ص(٢٢٣)، وطبقات المعتزلة ص(٢٦٢).

وإثبات الماهية[1] وهو ما يفر منه المعتزلة فرارهم من الأسد؛ فإن أصل التوحيد عندهم يقوم في أساسه على نفي الصفات عن الله تعالى فضلاً عن الماهية، محتجين بوجوب تنزيه الله تعالى عن الجسمية وعن التشبيه.

والمعتزلة الوعيدية القائلة بأن الإيمان قول وعمل، والذين جعلوا العمل شرطاً في صحة الإيمان لا يصح الإيمان إلا به كما سبق بيانه، ظهر فيها من يقول بالإرجاء وهو الوجه المضاد تماماً لقولهم[2].

ولما انشقت الأشاعرة عن أصلها «المعتزلة»، ووافقت السلف في بعض القضايا، وتأثرت بمنهج الوحي وتبرأت من المعتزلة وناصبتها العداء، بل وألّفت الكتب الكثيرة في هدم عقائد المعتزلة، بقي في ثنايا عقائدهم بعض عقائد المعتزلة ما استطاعوا التخلص منها وهي أكثر وضوحاً في كلام المتأخرين منهم.

فمصدر التلقي عندهم هو العقل وقد نص كبراؤهم وسائر أئمتهم على تقديم العقل على النقل عند التعارض[3]، وهذه قاعدة المعتزلة الرئيسة في تقرير العقائد كما سيأتي توضيحه ـ إن شاء الله تعالى ـ، ودليل إثبات وجوده تعالى عند الأشاعرة هو دليل الحدوث، وهو بعينه عند المعتزلة وقد أخذته الأشاعرة كما هو بطرقه وعناصره عن المعتزلة[4]، وأخذت بقول المعتزلة في صفات الأفعال الثابتة لله تعالى بالخبر مثل الاستواء، والغضب، والفرح، والنزول والمجيء، وبعض صفات الذات الخبرية كالوجه، واليدين، والقدم، والعينين، وكذا صفة العلو، بل إنهم اتبعوا طريقة المعتزلة في نفيها وتحريف معانيها، وهي طريقة التنزيه المبنية على

---

(١) انظر: مقالات الإسلاميين، الأشعري، ج(١) ص(٣٣٩). والفصل في الملل والأهواء والنحل ـ ابن حزم (٨١/٣).

(٢) انظر: الانتصار، الخياط، ص(٣٣١ ـ ٣٣٤).

(٣) انظر: منهج الأشاعرة في العقيدة، د. سفر الحوالي، ص(٣١)، وحقيقة الخلاف بين المتكلمين ـ د. علي المغربي ص(٦٤ ـ ٦٦).

(٤) انظر: منهج أهل السنة والجماعة ومنهج الأشاعرة في توحيد الله، خالد أنور (٦٦٥/٢).

نفي التركيب والتجسيم[1]. وفي الأشاعرة من قال بأقوال أبي هاشم في الصفات كالباقلاني والجويني وإن كان قد رجع عنه في آخر حياته[2].

وقول الأشاعرة بالكسب متأثر كثيراً بقول أبي علي الجبائي الذي يرى أن اجتماع فاعلين على مقدور واحد واقع، ومثل له بالحبل فإن الله خالق الحبل والرجل وبهما يحصل المقدور[3]. فكلام أبي علي الجبائي مهّد لنظرية الكسب عند الأشاعرة القائلة بوقوع الفعل المكتسب للفرد منا بقدرة محدثة، فالفعل مقدور الله تعالى بجهة الإيجاد ومقدور العبد بجهة الكسب[4]. فلعل هذا القول تلقي عن أبي علي الجبائي، خاصة وأن أبا علي الجبائي كان شيخ أبي الحسن الأشعري[5]، ومع اعتبار ما ذكره العلماء من أن فكرة أو عقيدة الجبر نقلها إلى الإسلام الجهم بن صفوان، وأن مذهبه انتقل إلى الأشاعرة والصوفية بعد ذلك، إلاَّ أن نظرية الكسب ووقوع الفعل تحت مقدورين هو بتمامه كلام أبي علي الجبائي فيكون تأثيره هو المباشر.

وأضاف الأشاعرة إلى بقايا عقائد المعتزلة أن نوعوا في مصادرهم، وراحوا يأخذون من الفرق ما يناسبهم.

فابتدأوا بعقيدة الكلابية أتباع عبدالله بن كلاّب، فإن أبا الحسن

---

(١) انظر: المصدر السابق (٢/٦٦٧، ٦٦٨).

(٢) انظر: شرح حديث النزول في مجموع الفتاوي ـ ابن تيمية (٥/٣٣٩)، ونشأة الأشعرية وتطورها، جلال موسى، ص(٤٦٠).

(٣) انظر: مشكلة أفعال العباد في الفكر الإسلامي وموقف المعتزلة منها ـ د. علي الشابي، ص(٩١).

(٤) انظر: محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين، الرازي ص(٢٨١)، والغنية في أصول الدين، النيسابوري، ت عماد الدين حيدر، ص(١٢٦)، وبعدها، والفلسفة الخلقية عند الأشاعرة ـ د. مجدي زياض ص(٤٨، ٤٩)، وقضية الثواب والعقاب بين مدارس الإسلاميين بياناً وتأصيلًا ـ د. جابر السميري، ص(١٦٠)، وما بعدها.

(٥) انظر: طبقات الشافعية، السبكي، (٢/٢٤٥).

الأشعري لما ترك الاعتزال سلك طريق أبي محمد بن كلاَّب، ولا أدل على ذلك من كتابه «اللمع في الرد على أهل الزيغ والبدع»[1] وفيه وافق الأشعري ابن كلاب في إثبات الصفات اللازمة التي تقوم بذات الله تعالى كالعلم والقدرة ونفي الصفات الاختيارية التي تتعلق بمشيئته تعالى، مثل: تكلمه تعالى بمشيئته وقدرته مع كون هذه الصفة قديمة أزلية، فهي عندهم معنى قائم بذات الله، وأن القرآن العربي لم يتكلم الله به، وإنما هو من كلام جبريل عبَّر به عن ذلك المعنى القائم بذات الله تعالى.

ونفي تأويل الحب والرضى والغضب والبغض، وهي طريقة أحدثها ابن كلاب البصري، ولعله كان متأثراً فيها بغيره، ووافقه عليها الأشعري[2]. وهذه الأمور لم يتغير فيها قول الأشعري حتى في كتابه «الإبانة عن شريعة الفرقة الناجية، والذي يعده كثير من العلماء بأنه الذي يمثل الطور الأخير الذي عاد فيه إلى مذهب أهل السنة، وقال فيه بقول الإمام أحمد[3].

ثم إن المتأخرين طوروا هذه العقائد خاصة في الصفات حتى صاروا أقرب إلى قول المعتزلة والجهمية كما تقدم، فقد أدخلوا التأويلات حتى في نصوص الصفات الذاتية، وأخذوا من المرجئة قولهم في الإيمان فقالوا: إنه مجرد التصديق القلبي[4] متأثرين بقول الجهم بن صفوان في الإيمان، وهو قول غلاة المرجئة كما ذكر ذلك شيخ الإسلام ابن تيمية[5].

وظهر في رجال الأشاعرة عقائد الصوفية، وقد ذكر العلماء أن

---

(١) انظر: شعبة العقيدة بين أبي الحسن الأشعري والمنتسبين إليه في العقيدة، الموصلي، ص(٤٤).

(٢) انظر: مجموع الفتاوى ج(١٢) ص(٤٩ ـ ١٦٥ ـ ٣٧٦ ـ ٥٨٣)، وشعبة العقيدة ص(٤٥)، وموقف ابن تيمية من الأشاعرة، المحمود، ج(١) ص(٣٨٦)، وانظر كلام الأشعري، في اللمع ت د. غرابة ص(٧ ـ ١٩ ـ ٤٣، ٤٤)، ورسالته إلى أهل الثغر ت د. الجليند ص(٦٧، ٦٨).

(٣) انظر: المقارنة التي وضعها ـ د. المحمود بين كلام الأشعري وابن كلاَّب، في موقف ابن تيمية من الأشاعرة ج(١) ص(٣٩٨ ـ ٤٠٥).

(٤) انظر: ظاهرة الإرجاء (٤٣٣/٢)، والمرجئة ـ اللاحم ص(١٤٥).

(٥) انظر: الإيمان ـ ابن تيمية ص(١١٥).

القشيري[1] الأشعري هو الذي أدخل التصوف في المذهب الأشعري، وربطه به، وهذا واضح في رسالته المشهورة التي نص فيها على أن عقيدة الصوفية هي عقيدة الأشاعرة[2]، وقد تتبعه شيخ الإسلام في هذه الرسالة ورد على أقواله[3].

والحقيقة أن التصوف كان ظاهراً في أوائل الأشاعرة ومشايخهم كالحارث المحاسبي[4] وبعض تلامذة أبي الحسن الأشعري، ثم تمثل هذا بشكل واضح في الغزالي ومن جاء بعده[5].

وأبرز ما ظهر من عقائد الصوفية عند بعض الأشاعرة: الإيمان بوجود الأقطاب والأوتاد[6]، والأبدال[7]، والغوث[8]، وإقرارهم لما يقع للصوفي

---

(١) الأستاذ أبو القاسم عبدالكريم بن هوزان بن عبدالملك بن طلحة القشيري الخراساني النيسابوري الصوفي، كان في الأصول على مذهب الأشعري، وفي الفروع على مذهب الشافعي، له كتب أهمها «الرسالة» في رجال الطريقة، ولد سنة (٣٧٦هـ)، وتوفي سنة (٤٦٥هـ)، انظر: سير أعلام النبلاء (٢٢٧/١٨ ـ ٢٣٣).

(٢) انظر: موقف ابن تيمية من الأشاعرة ـ د. عبدالرحمن المحمود (٥٩٥/٢)، وبعدها، والرسالة القشيرية ت د. عبدالحليم محمود ومحمود الشريف (٢٨/١)، وبعدها.

(٣) انظر: الاستقامة ـ ابن تيمية ت محمد رشاد سالم (٨١/١)، وبعدها.

(٤) الزاهد العارف، شيخ الصوفية، أبو عبدالله الحارث بن أسد البغدادي المحاسبي، دخل في شيء من الكلام، وقد أثنى عليه الإمام أحمد من وجه، وحذّر منه، وقد تكلم في مسألة اللفظ، ومسألة الإيمان، مات سنة (٢٤٣هـ). انظر: سير أعلام النبلاء (١١٢/١٢).

(٥) انظر: موقف ابن تيمية من الأشاعرة (٥٩٦/٢)، وانظر: تصوف الغزالي في الإحياء، وفي رسائل الغزالي كمشكاة الأنوار، وسر العالمين، والرسالة اللدنية، وكشف ما في الدارين، وانظر: المنهج الفلسفي عند الغزالي وديكارت للوصول إلى الحقيقة ت د. السيد المهدلي ص(٣٣٢) وبعدها، وأبو حامد الغزالي والتصوف ـ عبدالرحمن دمشقية ص(٨٧)، وبعدها.

(٦) الأوتاد: عند الصوفية: هم الذين يحفظ الله بهم العالم، وهم أربعة: عيسى، وإدريس، وهارون، والخضر وهم أخص من الأبدال ـ انظر: معجم ألفاظ الصوفية ـ د. حسن الشرقاوي ص(٦٢).

(٧) الأبدال: وهم إحدى طبقات الأولياء عند الصوفية الذين تخلصوا من الوهم والخيال، ولهم مظاهر أربعة: الصمت والجوع والسهر والعزلة، وترتيبهم كترتيب السموات السبع. انظر: معجم ألفاظ الصوفية ص(٢٢).

(٨) الغوث، ويسمى بالقطب وهما عندهم صورة من صورة النبوة، وهو عندهم الدعامة التي يقوم عليها صرح الوجود، انظر: معجم ألفاظ الصوفية (٢٣٥).

من حالات الفناء، ودعوتهم إلى أدب المريد[1] مع شيخه، ونصيحتهم للأتباع بسلوك طريقة الصوفية وتفضيلهم على أهل النقل والأثر، وإباحتهم للسماع[2]، والمكاشفة[3]، وإقرار حقيقة النبوة على ما عند غلاة الصوفية المتفلسفة، والميل إلى القول بوحدة الوجود[4]، وهذه الثلاث الأخيرة عقائد غالية ظهرت في المتأخرين منهم[5].

والماتريدية أتباع أبي منصور الماتريدي[6]، ظهرت عندهم بعض عقائد المعتزلة والأشاعرة، فرغم البون الشاسع بين عقائد المعتزلة والماتريدية، ورغم تركيز الماتريدي على الرد على المعتزلة فإن الماتريدية قد تأثرت بالمعتزلة وظهر هذا التأثر فيما يلي:

١) في الاعتماد على العقل كمصدر للإلهيات والنبوات وأنه الوسيلة لمعرفة الله تعالى.

---

(١) المريد عندهم: هو الذي ترك ما اعتاده وتطبّع عليه بطريق التقليد، واتجه بكامل إرادته إلى الله بحيث يصبح لا يرى حظاً لنفسه، وعليه أن يجاهد ويكابد حتى يصل إلى هذه المنزلة. انظر: معجم ألفاظ الصوفية ص(٢٦٢).

(٢) السماع عندهم، قالوا: هو استجمام من تعب الوقت، وتنفس لأرباب الأحوال، واستحضار الأسرار لذوي الشواغل، ومجلس السماع عندهم يباح فيه الرقص والبكاء والصياح، انظر: معجم ألفاظ الصوفية ص(١٧٦، ١٧٧).

(٣) الكشف هو: كشف حجاب الظلمة، فيرى الحقائق بعين البصيرة، وعند بعضهم أن من وصل إلى هذه الدرجة، فإنها تسقط عنه التكاليف. انظر: معجم ألفاظ الصوفية ص(٢٤٢).

(٤) وحدة الوجود هي: القول بأن وجود هذا العالم هو عين وجود الله، وليس هناك وجود قديم أزلي ووجود حادث، وليس هناك انفصال بينهما. انظر: الله توحيد... وليس وحده محمد البلتاجي ص(٤١).

(٥) انظر: موقف ابن تيمية من الأشاعرة ج(٢) ص(٦٣٥ ـ ٦٤٣)، وأبو حامد الغزالي والتصوف ـ د. دمشقية ص(١٥٣ ـ ١٧٧)، ص(٢٩٠).

(٦) محمد بن محمد بن محمود أبو منصور الماتريدي، من أئمة علماء الكلام، له من الكتب: «التوحيد» و«أوهام المعتزلة» ت(٣٣٣هـ)، انظر: الأعلام (١٩/٧)، ومقدمة تحقيق كتابه «التوحيد» ص(١١).

٢) الاستدلال على وجود الله تعالى بدليل الأعراض وحدوث الأجسام.

٣) الاستدلال على وحدانية الله تعالى بدليل التمانع.

٤) القول بعدم حجية أخبار الآحاد.

٥) نفي الصفات الخبرية والاختيارية[١].

٦) القول بعدم إمكان سماع كلام الله تعالى.

٧) القول بالحكمة والتعليل من أفعال الله.

٨) القول بالتحسين والتقبيح العقليين.

٩) عدم جواز التكليف بما لا يطاق[٢].

وظهر في الماتريدية كثير من عقائد الأشاعرة، بل إن التقارب والتآلف بين العقيدتين واضح. ودليل ذلك اعتمادهم على بعض كتب الأشاعرة كالرسالة القدسية المسماة [بقواعد العقائد] التي ألفها الغزالي لأهل القدس، فقد شرحها ابن الهمام[٣] الماتريدي، ورجح في كثير منها كلام الأشاعرة، وحاولوا في أكثر من مؤلف الجمع بين عقيدة الأشعري والماتريدي، كما فعل البزدوي[٤] في كتابه الذي ألفه في أصول الدين[٥]. وكذلك دأب أكثر من مؤلف إلى محاولة رفع الخلاف بين الأشعري والماتريدي في بعض

---

(١) انظر: الماتريدية دراسة وتقويماً، أحمد الحربي، ص(٥٠٧) وبعدها. ومنهج الماتريدية في العقيدة. محمد الخميس ص(١٣)، وبعدها، وحقيقة الخلاف بين المتكلمين ـ د. علي المغربي ص(٧٣).

(٢) انظر: الماتريدية، الحربي، ص(٥٠٧، ٥٠٨).

(٣) وهو: محمد بن عبدالواحد بن عبدالحميد، كمال الدين، الشهير بابن الهمام الكندري السيواسي. ولد سنة (٧٩٠هـ)، له كتاب المسايرة في العقيدة، انظر: الفوائد البهية ص(١٨٠).

(٤) هو: أبو اليسر محمد بن محمد بن الحسين النسفي، ولد سنة (٤٢١هـ)، وتوفي سنة (٤٩٣هـ)، له كتاب أصول الدين. انظر: سير أعلام النبلاء (٤٩/١٩).

(٥) انظر: موقف ابن تيمية من الأشاعرة ج(٢) ص(٤٩٠، ٤٩١).

المسائل، وجعل هذا الخلاف لفظي فحسب[1].

وظهر التشابه بين عقائد الفرقتين في التوحيد، فالإمامان متفقان على إثبات الصفات الذاتية على أنها معاني قديمة بذات الله تعالى ليست هي ذاته ولا غير ذاته، واتفقا على الصفات السبع، العلم، والقدرة والإرادة والحياة والسمع والبصر والكلام[2].

واتفقوا على إثبات صفة الكلام على أنه صفة قديمة قائمة بذاته مع التفريق بين الكلام النفسي الذي هو الصفة القديمة والقائمة بذاته، وبين الحروف والأصوات والأجسام التي يكتب عليها وهي حادثة وهي حكاية أو عبارة عن ذلك المعنى النفسي[3]، واتفقوا كذلك على القول بإثبات رؤية الله سمعاً بلا كيفية[4].

وفي الإيمان قالت الماتريدية بالإرجاء في الإيمان على مذهب الأشاعرة من أنه التصديق بالقلب فقط، وزيادة بعضهم الإقرار باللسان، وأن الأعمال لا تدخل فيه وأنه لا يزيد ولا ينقص[5].

وفي باب القدر وافقوا كثيراً الأشاعرة في مسألة الكسب في أفعال المخلوقين وأن الكسب من العبد ولكنهم لما قالوا إن إرادة العبد غير مخلوقة اقتربوا أكثر إلى قول المعتزلة[6].

وقالوا في صاحب الكبيرة: إنه مؤمن كامل الإيمان إذا لم يستحل

---

(١) انظر: مثلاً كتاب أبي عذبة، الروضة البهية فيما بين الأشاعرة والماتريدية، ص(٩)، وبعدها.
(٢) انظر: محاضرات في تأريخ الفكر الفلسفي في الإسلام ـ د. داود الفاضل ص(١٧٢).
(٣) انظر:ـ كتاب التوحيد ـ أبي منصور الماتريدي، ت د. فتح الله خليف ص(١٢) المقدمة.
(٤) انظر: المصدر السابق ص(١٣، ١٤).
(٥) انظر: كتاب التوحيد، أبي منصور الماتريدي ص(٣٧٢)، والماتريدية، الحربي ص(٤٦٣).
(٦) انظر: كتاب التوحيد ص(٢٢٥، ٢٢٦)، والماتريدية ص(٤٤١، ٤٤٢).

فعلها لعدم زوال التصديق وهو قول المرجئة ومنهم الأشاعرة[1]، ومع هذا التوافق والتداخل بين عقائد الفرقتين إلاَّ أن هناك مسائل اختلفوا فيها ليس هذا مجال عرضها.

والصوفية[2] أيضاً زادت على ضلالها بعض ضلالات الفرق الأخرى، ولعل الاتصال بينها وبين الشيعة أكبر مظهر لذلك، وقد أفرد إحسان إلهي ظهير في كتابه «التصوف المنشأ والمصادر» باباً عن الصلة بين التشيع والتصوف عرض فيه لكثير من عقائد الشيعة عند الصوفية. وأفرد الدكتور: كامل مصطفى الشيبي مؤلفاً خاصاً بعنوان «الصلة بين التصوف والتشيع»، إلاَّ أنه ركَّز على ذكر الشخصيات الشيعية التي أظهرت التصوف وكانت همزة الوصل بين الشيعة والصوفية مع ذكر ما ظهر فيهم من عقائد الصوفية.

فمن ذلك أن سلسلة رجال التصوف كلها ما عدا النادر القليل منها تنتهي إلى علي بن أبي طالب رضي الله عنه دون سائر الصحابة رضي الله عنهم، وفي طرق إسنادها إلى علي أسماء أئمة الشيعة المعصومين حسب زعمهم من أولاد علي رضي الله عنه، فهم في هذا من الشيعة الذين يجعلونه أول إمام لهم، وهم يغلون فيه غلو الشيعة، وترتيبهم لأكثر الأئمة كترتيب الشيعة، وكذا أقوالهم في الأئمة وغلوهم فيهم، ومن العجيب أن المتصوفة يعتقدون أنَّ للحسن العسكري ابناً كالشيعة الأثنى عشرية، كما قالوا بقول الشيعة: إن هذا الولد سيخرج مهدياً، وما أضفته الشيعة على الأئمة من خصائص الأنبياء أضفاه الصوفية على الأولياء، كالقول بأنهم يأخذون من مشكاة الألوهية، بل أن تفضيل الإمام على النبي ظهر في الصوفية في تفضيل الولي على النبي[3].

---

(١) انظر: كتاب الماتريدية ص(٤٨٥).

(٢) الصوفية: نسبة إلى لبس الصوف، وهي اللبسة الظاهرة عندهم، وهذه النسبة اختارها أكثر الصوفية وهي تدل عندهم على المبالغة في الزهد والتقشف والرهبنة، هذا هو الراجح من نسبتهم والله أعلم، انظر: مجموع الفتاوى (١٦/١١).

(٣) انظر: التصوف المنشأ والمصادر، ص(١٤٧ ـ ١٥٦ ـ ١٥٩)، وانظر: الصلة بين التصوف والتشيع ـ د. كامل الشيبي (٤٠٩/١) وبعدها.

وأخذت الصوفية الغلاة من الشيعة الغلاة القول بأن الرسالة لا تنقطع أبداً. وأنها جارية، ويأتي نبي حيناً بعد حين، وفي هذا يقول ابن عربي: «فالنبوة سارية إلى يوم القيامة في الخلق»[1]. وأخذت الصوفية عن الشيعة أيضاً القول بعصمة الأئمة فقالوا بعصمة الأولياء، وساووا بين عصمة الأنبياء والأولياء كما فعل الشيعة[2]، وأخذوا عنهم القول بعدم خلو الأرض من حجة، فالحجة عند الشيعة هو الإمام، وعند الصوفية هو الولي[3]. وكذلك القول بوجوب معرفة الإمام[4]، وأخذوا عن الشيعة كذلك القول بالولاية والوصاية؛ وهي أن الأئمة ولاة أمر الله، وخزنة علم الله، وعيبة وحي الله، وقال الصوفية بهذا في أوليائهم وأقطابهم[5]. وأخذوا عنهم كذلك القول بالحلول والتناسخ[6]، والقول بالتقية[7]، وأخذت الصوفية عن غلاة الشيعة القول بالظاهر والباطن[8]. والقول بنسخ الشريعة ورفع التكاليف[9]. فصور التلاقي والاختلاط بين الشيعة والصوفية كثيرة ومتنوعة وتامة الوضوح.

ومن غير الشيعة نجد أن الصوفية تلقت عن الفرق الأخرى، فقالت في توحيد الله تعالى بقول المعتزلة إلى حدٍ ما، فهم يقولون في وصف الله تعالى: «ليس بجسم ولا شبح ولا صورة ولا شخص ولا جوهر ولا عرض، ولا اجتماع له ولا افتراق... وليس بذي أبعاض ولا جوارح ولا أعضاء، ولا بذي جهات، ولا أماكن،... لا يحويه مكان... ولا تدركه الأبصار»[10]. وما أثبتوا له من صفات نجد أنهم يعقبونه بقولهم: إنها ليست

---

(١) انظر: التصوف المنشأ والمصادر ص(١٩٧).
(٢) انظر: المرجع السابق (٢٠٤).
(٣) انظر: المرجع السابق (٢١٢).
(٤) انظر: المرجع السابق (٢١٦، ٢١٧).
(٥) انظر: المرجع السابق (٢١٨ ـ ٢٢٠).
(٦) انظر: المرجع السابق (٢٢٣) وما بعدها.
(٧) انظر: المرجع السابق (٢٣٦) وبعدها.
(٨) انظر: المرجع السابق (٢٤٣).
(٩) انظر: المرجع السابق (٢٦٠) وبعدها.
(١٠) انظر: التعرف لمذهب أهل التصوف ـ الكلاباذي ص(٣٤).

هي هو ولا غيره، ولكن معناها نفي أضدادها وإثباتها في أنفسها[1]، وهم ينفون تعلق مشيئة الله واختياره بصفاته الفعلية كالخلق مثلاً، بل يجعلون كل ذلك صفات أزلية لله تعالى[2]، وشابهوا الأشاعرة في قول بعضهم أن كلام الله تعالى ليس بحروف ولا أصوات بل كل ذلك دلالات على الكلام[3]، وقولهم في القدر يشبه قول الجبرية، ويقترب إلى حدٍ ما من قول الأشاعرة في مسألة الاكتساب والاستطاعة[4].

هذه هي أبرز ملامح تأثر الصوفية بغيرها من الفرق، واختلاط عقائد غيرهم بعقائدهم.

وبعد: فهذا العرض الموجز لصور الاختلاط بين عقائد الفرق يؤكد لنا بما لا يدع مجالاً للشك أن ظاهرة التأثر والتأثير بين الفرق البدعية حاصل، وأن معالمها واضحة، ولم يحل دونه ما بين الفرق من تناحر وخصومة ونزاع، وأن لهذا التأثر والتأثير والاختلاط والاتصال أسباباً لا بد من الوقوف عليها، وتحقيق الكلام فيها، وبيان كيف أدت هذه الأسباب إلى وجود هذا الاتصال والاختلاط بين عقائد الفرق البدعية المختلفة.

وبعد البحث عن الأسباب، وجدت أنها ثلاثة في الجملة:

١) توافق المبتدعة غالباً في مصادر التلقي واستقاء عقائدهم من الأديان والأفكار السابقة على الإسلام.

٢) توافق المبتدعة في السمات والعلامات والمناهج غالباً.

٣) احتفاء المبتدعة ببعضهم وتعاونهم فيما بينهم.

---

(١) انظر: المصدر السابق (٣٥).
(٢) انظر: التعرف لمذهب أهل التصوف ص(٣٨).
(٣) انظر: المصدر السابق ص(٤٠).
(٤) انظر: المصدر السابق ص(٤٤ ـ ٤٦)، وانظر: الاحتجاج بالقدر ـ ابن تيمية ـ ت قصي محب الدين الخطيب ص(٣٧).

وسأعرض لكل سبب منها بشيء من التفصيل، وأذكر أمثلة واضحة على ذلك قدر الإمكان.

السبب الأول: توافق المبتدعة غالباً في مصادر التلقي:

توطئة:

إن الله تعالى قد جعل لهداية البشرية طريقين لا ثالث لهما، وهما طريقا الفطرة والوحي.

أما الفطرة: فإن الله سبحانه قد خلق البشرية أجمع وهي مفطورة على توحيده والإيمان به والإقرار بربوبيته، وهذه الأمور هي أعلى مراتب الهداية، وقد أخذ الله من الناس الميثاق، والعهد على الإقرار بربوبيته كما قال تعالى: ﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِيٓ ءَادَمَ مِن ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَىٰٓ أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا۟ بَلَىٰ شَهِدْنَآ أَن تَقُولُوا۟ يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَٰذَا غَٰفِلِينَ ﴿١٧٢﴾ أَوْ تَقُولُوٓا۟ إِنَّمَآ أَشْرَكَ ءَابَآؤُنَا مِن قَبْلُ وَكُنَّا ذُرِّيَّةً مِّنۢ بَعْدِهِمْ أَفَتُهْلِكُنَا بِمَا فَعَلَ ٱلْمُبْطِلُونَ ﴿١٧٣﴾﴾ [الأعراف: الآيتان ١٧٢، ١٧٣].

جاء تفسير هذه الآية في حديث ابن عباس رضي الله عنهما عن النبي ﷺ قال: «**أخذ الله الميثاق من ظهر آدم بنعمان ـ يعني عرفة ـ فأخرج من صلبه كل ذرية ذرأها فنثرهم بين يديه كالذر، ثم كلمهم قبلًا قال: ألست بربكم، قالوا: بلى شهدنا...**»[1] إلخ. فمعرفة الناس لربهم فطرية. بل إن القلوب مفطورة على الإقرار بالله سبحانه أكثر من كونها مفطورة على الإقرار بغيره[2]، ولهذا قال تعالى: ﴿أَفِى ٱللَّهِ شَكٌّ فَاطِرِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ﴾ [إبراهيم: آية ١٠].

والنفوس كذلك مفطورة على عبادة الله وتوحيده، قال ابن القيم ـ

---

(١) أخرجه الإمام أحمد في المسند (٢٧٢/١)، والحاكم في المستدرك (٥٤٤/٢)، وصححه ووافق عليه الذهبي، وابن أبي عاصم في السنة رقم (٢٠٢)، وهو دائر بين الرفع والوقف إلا أن الذين أوقفوه أكثر من الذين رفعوه، وكلا الأمرين صحت به الأسانيد ـ انظر: فطرية المعرفة ـ د. أحمد حمدان ص(٦٢).

(٢) انظر: شرح الطحاوية لابن أبي العز ص(٢٦).

رحمه الله ـ: «لو خلي الطفل وما فطر عليه، ولم يعترض لفطرته مانع لاستمر عارفاً بربه موحداً له محباً إياه مخلصاً له الدين»[1] فالفطرة السليمة التي أقرت بمعرفة الله تعالى، هي مقرة أيضاً باستحقاقه للعبادة دون سواه، ولكن كما قال ابن تيمية ـ رحمه الله ـ: «لما كان علم نفوس بني آدم بحاجتهم إلى الإله المعبود، وقصدهم إياه لدفع حاجاتهم العاجلة قبل الآجلة، كان إقرارهم بالله إقراراً فطرياً من جهة ربوبيته أسبق من إقرارهم به من جهة ألوهيته»[2].

والنفوس التي أقرت بمعرفة الله تعالى وربوبيته وألوهيته، مفطورة أيضاً على الإقرار بالله تعالى بالكمال المطلق الذي لا نقص فيه بوجه من الوجوه وعلى تنزيهه عن النقائص والعيوب[3]. فهذه أنواع التوحيد الثلاثة قد غرسها الله تعالى في النفوس، وهذه الأمور هي أعلى مراتب الهداية.

ثم إن هذه النفس المفطورة على أعظم مراتب الهداية هي من جانب آخر مفطورة على إنكار الضلال من الشرك بالله تعالى ونحوه، ولا أدل على ذلك مما قصه الله تعالى في كتابه عن إبراهيم ـ عليه السلام ـ حين أنكر بفطرته السليمة على قومه ما كانوا عليه من ضلال وشرك، ثم أخذ يبحث في الكون عن ربه حتى اهتدى إليه، ولهذا جعله القرآن الكريم مثلاً وقدوة لأصحاب الفطر السليمة التي لم تتدنس[4]. قال تعالى: ﴿وَكَذَٰلِكَ نُرِيٓ إِبۡرَٰهِيمَ مَلَكُوتَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِ وَلِيَكُونَ مِنَ ٱلۡمُوقِنِينَ ﴿٧٥﴾ فَلَمَّا جَنَّ عَلَيۡهِ ٱلَّيۡلُ رَءَا كَوۡكَبٗاۖ قَالَ هَٰذَا رَبِّيۖ فَلَمَّآ أَفَلَ قَالَ لَآ أُحِبُّ ٱلۡأٓفِلِينَ ﴿٧٦﴾ فَلَمَّا رَءَا ٱلۡقَمَرَ بَازِغٗا قَالَ هَٰذَا رَبِّيۖ فَلَمَّآ أَفَلَ قَالَ لَئِن لَّمۡ يَهۡدِنِي رَبِّي لَأَكُونَنَّ مِنَ ٱلۡقَوۡمِ ٱلضَّآلِّينَ ﴿٧٧﴾ فَلَمَّا رَءَا ٱلشَّمۡسَ بَازِغَةٗ قَالَ هَٰذَا رَبِّي هَٰذَآ أَكۡبَرُۖ فَلَمَّآ أَفَلَتۡ قَالَ يَٰقَوۡمِ إِنِّي بَرِيٓءٞ مِّمَّا تُشۡرِكُونَ ﴿٧٨﴾ إِنِّي وَجَّهۡتُ وَجۡهِيَ لِلَّذِي فَطَرَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضَ حَنِيفٗاۖ وَمَآ أَنَا۠ مِنَ ٱلۡمُشۡرِكِينَ ﴿٧٩﴾﴾ [الأنعام: الآيات ٧٥ ـ ٧٩].

---

(١) أحكام أهل الذمة (٥٢٦/٢).

(٢) مجموع الرسائل الكبرى (٣٣٧/٢).

(٣) انظر: شفاء العليل ـ ابن القيم ص(٥٠١) وبعدها.

(٤) انظر: الإسلام فطرة الخلق وشريعة الوجود ـ د. محمد متولي ص(٣٤).

ولما كانت الفطرة تقرر هذه الأمور، جاء تفسيرها عند عامة السلف وأكثر المفسرين بأنها الإسلام، أو أصل الدين الذي اتفقت عليه كل الشرائع[1] دل على ذلك قوله تعالى: ﴿فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَتَ ٱللَّهِ ٱلَّتِى فَطَرَ ٱلنَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ ٱللَّهِ ذَٰلِكَ ٱلدِّينُ ٱلْقَيِّمُ وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَ ٱلنَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ ﴿٣٠﴾﴾ [الروم: آية ٣٠]. فالآية ربطت بين فطرة النفس البشرية وطبيعة هذا الدين وكلاهما من صنع الله، وكلاهما موافق لناموس الوجود، وكلاهما متناسق مع الآخر في طبيعته واتجاهه، والله الذي خلق القلب البشري هو الذي أنزل إليه هذا الدين، فإذا انحرفت النفوس عن الفطرة لم يردها إليها إلا هذا الدين المتناسق مع فطرة البشر، وفطرة الوجود[2].

وقد جاء في الصحيحين من حديث أبي هريرة رضي الله عنه عن النبي ﷺ أنه قال: «**كل مولود يولد على الفطرة، فأبواه يهودانه وينصرانه، ويمجسانه كما تنتج البهيمة بهيمة جمعاء هل تحسون فيها من جدعاء...**»[3]. فالفطرة مقتضية موجبة لدين الإسلام ولمعرفته ومحبته[4]. فإن في فطرة الإنسان قوة تقتضي اعتقاد الحق وإرادة النفع[5].

والفطرة هنا لا تكون تامة إلا إذا قامت على ركنين أساسيين وهما القلب السليم، والعقل الصحيح، فإذا اجتمع في الإنسان القلب السليم الذي لم يتأثر بالشياطين وبقي أجرد يتوهج سليماً من كل سوء، والعقل السليم الذي يميز به الإنسان بين ما ينفعه وما يضره وكان سالماً من الشبهات والشهوات، إذا اجتمع هذا وذاك نتج عنهما صحة العقيدة، وخلوص الضمير، واحترام الحقائق، وإدراك الواقع دون نقص أو زيادة، ورفض

---

(١) انظر: درء تعارض العقل والنقل - ابن تيمية (٣٦١/٨)، ودعوة الفطرة، يوسف أبو هلالة ص(١٣).

(٢) انظر: في ظلال القرآن، سيد قطب ج(٥) ص(٢٦٦٧).

(٣) أخرجه البخاري في كتاب الجنائز - باب إذا أسلم الصبي (٩٤/٢، ٩٥)، ومسلم في كتاب القدر - باب معنى كل مولود يولد على الفطرة (٥٢/٨ - ٥٤).

(٤) انظر: درء تعارض العقل والنقل - ابن تيمية، ت محمد رشاد سالم (٣٨٣/٨).

(٥) انظر: المصدر السابق ج(٨) ص(٤٥٨).

الأوهام والخرافات، وينشأ عن ذلك كله التصور الإيماني الشامل[1].

وأما الوحي: فمع ما ذكر آنفاً حول الفطرة السليمة ودورها في الهداية، وما ينشأ عن ركني الفطرة ـ القلب السليم والعقل الصحيح ـ من آثار إلاّ أن هدي الوحي يبقى هو الفيصل في القضية وذلك لسببين:

١) **السبب الأول**: أن كون الإنسان يولد على الفطرة والإسلام هذا لا يعني أنه حين يخرج من بطن أمه يعلم هذا الدين ويريده، فإن الله تعالى يقول: ﴿وَٱللَّهُ أَخْرَجَكُم مِّنۢ بُطُونِ أُمَّهَٰتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْـًٔا﴾ [النحل: آية ٧٨]. ولكن فطرته مقتضية موجبة لدين الإسلام[2].

ومن هنا تأتي أهمية الوحي بل ضرورته، ومن هنا أيضاً تتجلى شدة الحاجة إلى الرسل حملة الوحي، فإن علوم الشريعة ومعرفة كيف يدين العبد ربه ويتعبد له هذا لا مجال لعلمه إلا عن طريق الوحي، ولا يمكن للفطرة مجردة عن الوحي أن تدل الإنسان على كيفية التعبد لله تعالى ومن هنا كانت الحجة قائمة بإرسال الرسل، وقد بين العلماء أهمية الرسالات والوحي، ودورهما في هداية الإنسان، يقول ابن القيم رحمه الله: «فإنه لا سبيل إلى السعادة والفلاح لا في الدنيا ولا في الآخرة إلا على أيدي الرسل، ولا سبيل إلى معرفة الطيب والخبيث على التفصيل إلا من جهتهم، ولا ينال رضا الله البتة إلا على أيديهم. . . فهم الميزان الراجح الذي على أقوالهم وأخلاقهم توزن الأخلاق والأعمال، وبمتابعتهم يتميز أهل الضلال، فالضرورة إليهم أعظم من ضرورة البدن إلى روحه، والعين إلى نورها، والروح إلى حياتها»[3].

٢) **السبب الثاني**: أن وسائل الإدراك التي مكَّنها الله في نفس الإنسان مهما كانت صحيحة وخالية من المؤثرات، فإن الإنسان ينتهي فكره إلى أمد، ويقف عند غاية محدودة، وليس في استطاعة العقل البشري أن يدرك الأهداف البعيدة ويهتدي فيها إلى الحق والصواب، هذا من جانب، ومن

---

(١) انظر: دعوة الفطرة ـ يوسف أبي هلالة ـ ص(٢٢)، و ص(٢٣).

(٢) انظر: درء التعارض (٣٨٣/٨).

(٣) زاد المعاد في هدي خير العباد ـ ابن القيم (١٥/١).

جانب آخر فإن تلك القوى المدركة لا يمكن أن تدرك الصواب والحق دائماً، فالناس يتفاوتون في مداركهم لتفاوت وسائل الإدراك عندهم، وربما غلبت شهوات الإنسان وأهواؤه على قدراته الفكرية، فيكون إدراكه متأثراً بغلبة الهوى أو نزوة الشهوة، فلا يرى الشيء إلا بمنظار هواه، ولا يبصر فيه إلّا ما يروي ظمأ شهوته، وهذا يجعل تفكيره جائراً ينأى عن الحق، ويبعد عن الصواب[١].

والعقل ـ وهو أحد ركني الفطرة ـ إنما يدرك حسن الأشياء وقبحها على سبيل الإجمال فحسب، والعقول قد تحار في الفعل الواحد، فقد يكون الفعل مشتملاً على مصلحة ومفسدة، ولا تعلم العقول أيهما أرجح فيتوقف العقل في ذلك[٢].

ومن أجل ذلك كله، فإن الله تعالى لم يدع الناس لفطرهم، ولم يدعهم لعقولهم مع ما في طبيعتهم من الاستعداد للخير والاستعداد للشر، كما ذكرت سابقاً، وعليه فهو في حاجة إلى معين يهديه، ويحول بينه وبين زلاته وشططه، ومن هنا كانت الحاجة ماسة إلى الرسل وما معهم من الوحي، فاقتضت حكمة الصانع الحكيم أن يصطفي من عباده من يشاء، وأن يخصهم بصفات تميزهم، وأن يوحي إليهم من أمره ما يشاء أن يعتقده العباد، وأن يبينوا للناس ما لا بد لهم من علمه سواءً من أمور الآخرة، أو من الشرائع التي تحدد لهم ما فيه تقويم نفوسهم، وكبح شهواتهم، وتعلمهم من الأعمال ما هو مناط سعادتهم وشقائهم في هذه الحياة[٣].

وهداية الوحي قد بينها الرسل ـ عليهم السلام ـ أتم بيان، وقد ختمهم الله ـ تعالى ـ بنبينا محمد ﷺ، وجعل رسالته عامة إلى الثقلين جميعهم باقية إلى يوم القيامة، وجعل القرآن الذي أنزله عليه مهيمناً على ما

---

(١) انظر: الحاجة إلى الرسل ـ مناع القطان ص(٣٠ ـ ٣٦)، وانظر في فقه التدين منهجاً وتنزيلًا ـ د. عبدالمجيد النجار ص(٥٣).
(٢) انظر: الرسل والرسالات ـ الأشقر ـ ص(٣٦).
(٣) انظر: الحاجة إلى الرسل ص(٤٢، ٤٣).

بين يديه من كتب السماء، وانقطعت برسالته ـ عليه السلام ـ حجة الله على العباد، وقد بين الله به كل شيء، وأكمل له ولأمته الدين خبراً وأمراً، فكل ما جاء به الرسول ﷺ فهو كافٍ يدخل فيه كل حق[1].

هذان هما طريقا الهداية وهما الصراط المستقيم، والثاني هو الحجة على الخلق وهو مناط المؤاخذة على العبد، فطاعة الرسل ـ عليهم السلام ـ فيما بلغوه من الوحي هي طريق النجاة والفلاح، كما قال تعالى: ﴿وَمَن يُطِعِ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ يُدْخِلْهُ جَنَّٰتٍ تَجْرِى مِن تَحْتِهَا ٱلْأَنْهَٰرُ خَٰلِدِينَ فِيهَا ۚ وَذَٰلِكَ ٱلْفَوْزُ ٱلْعَظِيمُ﴾ [النساء: آية ١٣].

والناظر في حال سلفنا الأول صدر هذه الأمة صحابة رسول الله ﷺ، يتجلى له رحمة الله تعالى بهذه الأمة حيث جعل ذلك الجيل نموذجاً تمثلت فيه الهداية الكاملة في العقائد والأقوال والأفعال، فإن الله تعالى حماهم من الفتن والهوى، فبقوا مطيعين ومستسلمين لما جاء به الحق، فلم يكن لهم قول مع قول النبي ﷺ ولا اعتراض على حكمه، وقد صدق فيهم قول ابن مسعود رضي الله تعالى عنه:

«إن الله نظر في قلوب العباد، فوجد قلب محمد ﷺ خير قلوب العباد فاصطفاه لنفسه، ثم نظر في قلوب العباد بعد قلب محمد فوجد قلوب أصحابه خير قلوب العباد فجعلهم وزراء نبيه، يقاتلون على دينه، فما رأى المسلمون حسناً فهو عند الله حسن، وما رأوا سيئاً فهو عند الله سيء»[2].

لقد كان الوحي الطريق الوحيد لاعتقاد الصحابة، والسبيل الفريد لأعمالهم، فلم تجرفهم الشبهات، ولم تعصف بهم الأهواء، فكانوا على هدى من الله وفي صراط مستقيم، قدوتهم نبيهم ﷺ يبلغهم عن ربهم فيربط الأرض بالسماء، وبه كانوا يقتدون حتى غدت أفعالهم وأقوالهم وأحوالهم

---

(١) انظر: شرح الطحاوية ص(١٥).

(٢) أخرجه الإمام أحمد في المسند (٤٧٤/١)، برقم (٤٥٥٩)، وقد تتبع سنده ـ د. عبدالله الجديع وانتهى إلا أن إسناده «جيد»، انظر: العقيدة السلفية في كلام رب البرية ص(١٠).

على سيرته ﷺ، ومع وجود بعض الميل عن هذا الخط المستقيم الذى مضى عليه الصحابة، إلا أن هذا الميل كان من بعضهم وهو بمثابة قزعة صغيرة من السحاب في ليلة ساطعة لاحت ثم راحت، وأطلّت ثم اضمحلت، وهو أمر عارض اقتضته الحكمة الإلهية ليكون منه التأديب والتعليم والتشريع إلى قيام الساعة[١].

هذا هو حال الصدر الأول في الإسلام، سواء في عهد النبي ﷺ أو في عهد أبي بكر ـ رضي الله عنه ـ أو عهد عمر الفاروق ـ رضي الله عنه ـ وهو الباب المغلق في وجوه الفتن، الذي لم ينكسر إلا بعد وفاته كما جاء في الصحيحين[٢] ثم لم يغلق أبداً. وقد صدق فيهما قول الشاعر:

كانا على الإسلام أشفق أهله وهما لدين محمد جبلان[٣]

ولم يختلف الموقف من البدع وأهلها والمحافظة على كيان الدين في عهد الخليفة الثالث عثمان بن عفان ـ رضي الله تعالى عنه ـ مع أن الفتنة قد أطلت برأسها في عهده لكنه لم يزل حصناً لهذا الدين حتى استشهد رضي الله عنه.

وكذا الخليفة الرابع علي بن أبي طالب ـ رضي الله عنه ـ الذي اشتدت وعظمت الفتنة والبدعة في عصره من الخوارج الجفاة، والشيعة الغلاة، لكنه وقف منهم وقفة الحازم الصارم، فرد الخوارج باللسان وبالسنان، وأحرق من أحرق من الشيعة، ونفى من نفى منهم كل ذلك حفاظاً على الإسلام من كل حادث ودخيل.

وبهذا رسم الصدر الأول في عهد الرسول ﷺ وفي عهد خلفائه الراشدين الطريق والمنهج للحفاظ على هذا الدين وهدايته.

---

(١) انظر: حقيقة البدعة وأحكامها سعيد الغامدي (١/٩٠، ٩١).

(٢) أخرجه البخاري في كتاب الفتن ـ باب قول النبي ﷺ الفتنة من قبل المشرق (٨/٩٣)، حديث (٧٠٩٦)، ومسلم في كتاب الإيمان ـ باب بيان أن الإسلام بدأ غريباً وسيعود غريباً وأنه بارز بين المسجدين (١/١٢٨)، حديث (٢٣١).

(٣) من قصيدة للإمام عبدالله بن محمد المكي ـ انظرها في: أربح البضاعة في معتقد أهل السنة والجماعة ـ إبراهيم الحازمي، ص(٢٠).

ثم جاء من بعدهم أناس لم تقنع نفوسهم بوحي الله وشرعه، ولم تطمئن قلوبهم إلى الحق، فأعرضوا عنه، فحق عليهم قوله تعالى: ﴿وَنُقَلِّبُ أَفْئِدَتَهُمْ وَأَبْصَارَهُمْ كَمَا لَمْ يُؤْمِنُوا بِهِ أَوَّلَ مَرَّةٍ وَنَذَرُهُمْ فِي طُغْيَانِهِمْ يَعْمَهُونَ ﴿١١٠﴾﴾ [الأنعام: آية ١١٠]. فبسبب إعراضهم عن الحق استحقوا ألا يهديهم الله ـ عزّ وجلّ ـ إلى استيقان أنه حق[(١)].

ولما حق هذا في حالهم أخذوا يلوون رؤوسهم يمنة ويسرة مرة إلى اليهود، ومرة إلى النصارى، وأخرى إلى المجوس، وإلى الصائبة، ثم إلى الفلاسفة، ثم عمدوا إلى عقولهم وأهوائهم يطلبون منها الهدى، هذا هو حال المبتدعة، وهذا قدر مشترك بينهم ما سلمت منه فرقة منهم.

وأريد بهذا المدخل أن أصل إلى ما يلي:

١) أن الهداية والاستقامة لا تأتي أبداً إلا عن طريق الفطرة السليمة الباقية على سلامتها، والوحي المقدس الذي لا يخشى فيه جهل ولا خطأ، ولا كذب ولا تلبيس، ولا تقصير في البيان كما قال تعالى: ﴿لَا يَأْتِيهِ الْبَاطِلُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِ تَنْزِيلٌ مِنْ حَكِيمٍ حَمِيدٍ ﴿٤٢﴾﴾ [فصلت: آية ٤٢].

وعليه فيكون سبب ضلال الفرق المبتدعة في الأساس هو فساد فطرهم من ناحية، وفساد مصدر التلقي عندهم من ناحية أخرى.

٢) أن مناهج المخالفين ليس لها أصل يستندون عليه، ولا مصدر صحيح، فهم على خلاف ما كان عليه الصحابة ـ رضي الله عنهم ـ الذين كانوا يأخذون بهدي الوحي ثم يترجمونه عملياً على أقوالهم وأعمالهم أمام ناظري الرسول ﷺ وهو يقرهم على ذلك، وهذا أعظم دليل على صحة منهجهم في العمل والعلم وأنه المطلوب شرعاً، ومن هنا قال عليه السلام في حديث العرباض بن سارية: «**فعليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين المهديين من بعدي تمسكوا بها، وعضوا عليها بالنواجذ**»[(٢)].

---

(١) انظر: القائد إلى تصحيح العقائد ـ الشيخ عبدالرحمن المعلمي ـ تعليق الألباني ص(٢٩).

(٢) رواه أبو داود (٢٠/٤)، والحاكم (٩٦/١) وصححه وأقره عليه الذهبي.

٣) أن المبتدعة لما تفلتوا من زمام الحق لم يجدوا غضاضة في إحداث عقائد وعبادات من الأديان والأفكار المغايرة للإسلام، ويدينون لله تعالى بها ويدعون الناس إليها، وهذا في الحقيقة أمر كما ذكرت سابقاً ضربت فيه كل فرقة بسهم، ولعلي أذكر بعض الأمثلة على ذلك من خلال النقاط التالية:

أولاً: مدى تلقي الفرق عقائدهم عن اليهود:

ما زال حقد اليهود وحسدهم على الإسلام والمسلمين منذ ظهرت دعوة الرسول ﷺ في المدينة، وعداؤهم الشديد كان لشخص النبي ﷺ ولدعوته ولأتباعه، ولم يدعوا سبيلاً من سبل الكيد له ولرسالته ﷺ إلا وسلكوه، ابتداءً بالمجادلات في الدين؛ لتشكيك المسلمين في دينهم، ثم بالتآمر على قتل الرسول ﷺ، والتأليب على المسلمين والصدام الحربي معهم، وتارة بالتظاهر بالدخول في الإسلام نفاقاً ليعملوا على إفساد المسلمين من الداخل، وبمحاولة التفريق بين المسلمين، وتشقيق جماعتهم لضرب بعضهم ببعض[1].

ومع هذه العداوة من اليهود للمسلمين لم يسلم بعض ضعاف الإيمان من الميل إلى بعض أقوالهم والتأثر بهم والتلقي عنهم، وكما قدمت أن هذا حال من أعرض عن الحق، ولهذا ظهر في كثيرٍ من العقائد البدعية المحدثة بعض العقائد اليهودية، ومن ذلك:

١) ما أخذه المبتدعة كلهم من اليهود وقلدوهم فيه، وهما شيئان:

أولاً: أخذوا منهم مبدأ الافتراق عن الحق، والتفرق والانقسام فيما

---

(١) انظر: عداوتهم للإسلام في مختصر سيرة الرسول ﷺ، محمد بن عبدالوهاب، ت عبدالعزيز الرومي، ومحمد بلتاجي وسيد حجاب ص(١٣٩)، وفقه السيرة، محمد الغزالي ص(٢٤٠)، وبعدها، وجنايات بني إسرائيل على الدين والمجتمع، محمد ندا ص(٢٨٠)، ومكايد يهودية عبر التاريخ ـ عبدالرحمن الميداني ص(٤٧)، وبعدها، ودراسات في السيرة النبوية ـ محمد سرور زين العابدين ص(٣٩)، وبعدها.

بينهم[1]. ولهذا نجد أن أحاديث الافتراق تبدأ بذكر افتراق اليهود، وتحذر المسلمين من التشبه بهم وبالنصارى في ذلك، وتبين أن الافتراق الذي سيكون في هذه الأمة إنما هو ضرب من ضروب التشبه باليهود واتباع سننهم كما قال ﷺ في حديث عبدالله بن عمرو بن العاص: «**ليأتين على أمتي ما أتى على بني إسرائيل حذو النعل بالنعل... وإن بني إسرائيل تفرقت على ثنتين وسبعين ملة، وتفترق أمتي على ثلاث وسبعين ملة كلهم في النار إلّا ملة واحدة...**»[2] **الحديث**.

وجاء في كتاب الله تعالى وصفهم بأنهم أهل الفرقة والاختلاف فيما بينهم كما قال تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ فَرَّقُواْ دِينَهُمْ وَكَانُواْ شِيَعًا لَّسْتَ مِنْهُمْ فِى شَىْءٍ﴾ [الأنعام: آية ١٥٩] قال ابن كثير: قال مجاهد وقتادة والضحاك والسدي: نزلت هذه الآية في اليهود والنصارى[3].

فالافتراق كان من اليهود ثم تبعهم النصارى، ثم كان في المخالفين لجماعة المسلمين من هذه الأمة، وكل الفرق بدأت ضلالاتها من الافتراق عن الجماعة وإحداث أصول ليس عليها أمر الإسلام، ولهذا كانت الفرقة الناجية من الهلاك واحدة.

٢) تلقت المبتدعة عن اليهود أيضاً تحريف النصوص الشرعية:

فقد ذكر العلماء أن اليهود هم الراسخون في التحريف، والناس تبع لهم فيه، وقد جاء في القرآن الكريم وصفهم بالتحريف دون غيرهم من الأمم في آيات منها[4] قوله تعالى: ﴿وَإِذْ قُلْنَا ٱدْخُلُواْ هَٰذِهِ ٱلْقَرْيَةَ فَكُلُواْ مِنْهَا

---

(١) انظر: هداية الحيارى في أجوبة اليهود والنصارى، ابن القيم ص(١٣٤).

(٢) رواه الترمذي ـ كتاب الإيمان ـ باب ما جاء في افتراق هذه الأمة ـ وقال: «هذا حديث مفسر غريب لا نعرف مثل هذا إلا من هذا الوجه» وقد تتبع الشيخ سلمان العودة سند هذا الحديث وشواهده وخرج بأنه حديث حسن لشواهده الكثيرة ـ انظر: صفة الغرباء ص(٢٨ ـ ٣٠).

(٣) انظر: تفسير القرآن العظيم، ابن كثير (١٣٥/٣).

(٤) انظر: تحريف النصوص من مآخذ أهل الأهواء في الاستدلال ص(٤٥)، ومحاضرات في مقارنات الأديان ـ إبراهيم خليل ص(٨٣).

حَيْثُ شِئْتُمْ رَغَدًا وَٱدْخُلُوا۟ ٱلْبَابَ سُجَّدًا وَقُولُوا۟ حِطَّةٌ نَّغْفِرْ لَكُمْ خَطَٰيَٰكُمْ وَسَنَزِيدُ ٱلْمُحْسِنِينَ ﴿٥٨﴾ فَبَدَّلَ ٱلَّذِينَ ظَلَمُوا۟ قَوْلًا غَيْرَ ٱلَّذِى قِيلَ لَهُمْ فَأَنزَلْنَا عَلَى ٱلَّذِينَ ظَلَمُوا۟ رِجْزًا مِّنَ ٱلسَّمَآءِ بِمَا كَانُوا۟ يَفْسُقُونَ ﴿٥٩﴾ ﴾ [البقرة: الآيتان ٥٨، ٥٩].

وقال سبحانه: ﴿مِّنَ ٱلَّذِينَ هَادُوا۟ يُحَرِّفُونَ ٱلْكَلِمَ عَن مَّوَاضِعِهِۦ﴾ [النساء: آية ٤٦] فالتحريف بدعة يهودية حرفوا بها التوراة، ثم صار في النصارى فحرفوا في الإنجيل، ثم انتقل إلى المنتسبين إلى الإسلام ظاهراً وهم المنافقون، ثم آلت هذه البدعة باطنية رافضية مجوسية، ثم كلامية قدرية أو مجوسية، أو إرجائية، أو جهمية، أو اعتزالية، أو أشعرية أو ماتريدية ثم طرقية صوفية، أو قبورية[1]. وهذه الفرق كلها تعوّل على التحريف إذا خالف النص ما قرروه من بدع، وقعدوه من قواعد.

قال ابن القيم رحمه الله: «وحقيقة الأمر أن كل طائفة تتأول ما يخالف نحلتها، ومذهبها، فالعيار على ما يتأول وما لا يتأول هو المذهب الذي ذهبت، والقواعد التي أصلتها، فما وافقها أقروه، ولم يتأولوه، وما خالفها، فإن أمكنهم دفعه وإلا تأولوه، ولهذا لما أصّلت الرافضة عداوة الصحابة ردوا كل ما جاء في فضائلهم والثناء عليهم أو تأولوه، ولما أصّلت الجهمية أن الله لا يتكلم، ولا يكلم أحداً، ولا يرى بالأبصار، ولا هو فوق عرشه مبائن لخلقه، ولا له صفة تقوم به، أوّلوا كل ما خالف ما أصّلوه، ولما أصّلت القدرية أن الله سبحانه لم يخلق أفعال عباده ولم يقدرها عليهم أوّلوا كل ما خالف أصولهم، ولما أصّلت المعتزلة القول بنفوذ الوعيد، وأن من دخل النار لم يخرج منها أبداً، أوّلوا كل ما خالف أصولهم، ولما أصّلت المرجئة أن الإيمان هو المعرفة، وأنها لا تزيد ولا تنقص، أوّلوا كل ما خالف أصولهم، ولما أصّلت الكلابية أن الله سبحانه لا يقوم به ما يتعلق بقدرته ومشيئته وسموا ذلك حلول الحوادث، أوّلوا كل ما خالف هذا الأصل، ولما أصّلت الجبرية أن قدرة العبد لا تأثير لها في الفعل بوجه من الوجوه وأن حركات العباد بمنزلة هبوب الرياح وحركات الأشجار، أوّلوا كل

(١) انظر: تحريف النصوص ص(٤١).

ما جاء بخلاف ذلك»[1].

والخلاصة أن الفرق الإسلامية تلقت منهج التحريف عن اليهود، وأن كل فرقة ضربت بسهم في هذه البدعة.

هذا ما اجتمعت الفرق على أخذه من اليهود من الأمور التي تلقوها عنهم.

٢) بقية عقائد اليهود:

وكان أخذ الفرق وتلقيهم لها قد اختلف من فرقة إلى أخرى:

فالخوارج تلقت من اليهود ـ مثلاً ـ مسألة الخروج على المخالفين وقتالهم، فقد ذكر غير واحد من العلماء أن فرقة الموشكانية من اليهود من رأيها وجوب الخروج على المخالف لهم[٢]؛ بل ويذكرون أن رئيسها خرج خروجاً فعلياً في تسعة عشر رجلاً وقتل بقم، وبينهم من يروي عن بعض أحبار اليهود قوله: أن فرقة الخوارج من اليهود قد ظهرت في عهد داود عليه السلام في زمانه[٣]، وأخذوا عن اليهود تحريم أكل السمك الذي ينسب إلى فرقة العنانية من اليهود[٤].

وأما الشيعة فأساس مذهبهم من اليهود، وعبدالله بن سبأ[٥] اليهودي هو المؤسس الأول للشيعة، وأفكار السبئية هي أفكاره وعقائده، فهو رسول الماسونية اليهودية إلى الإسلام، ودوره في الإسلام كدور بولس اليهودي الآخر في النصرانية، وقد نص على دور ابن سبأ هذا كثير من علماء أهل

---

(١) الصواعق المرسلة على الجهمية والمعطلة ـ ابن القيم، ت محمد الدخيل الله (١/ ٢٣٠ ـ ٢٣٢).

(٢) انظر: الملل والنحل ـ الشهرستاني (١/٢١٧).

(٣) انظر: كتاب الشريعة ـ الآجري ـ ت حامد الفقي ص(٢٥)، وانظر: آراء الخوارج الكلامية ـ عمار الطالبي ج(١) ص(١٧١).

(٤) انظر: آراء الخوارج ج(١) ص(١٧٢).

(٥) ترجمة ابن سبأ ستأتي ترجمته في الفصل الثالث.

السنة من المؤرخين، وكتّاب الفرق والمقالات، وعلماء الجرح والتعديل، ونص على ذلك كثير من علماء الشيعة أيضاً، وكثير من المستشرقين[1].

ولهذا كانت الشيعة أشبه الفرق الإسلامية باليهود، فقد أخذوا عنهم القول بالوصية ووجوب تعيين الوصي، وأن الله تعالى هو الذي يتولى تعيينه، وأن منزلة الوصي عظيمة تساوي منزلة النبي، وأنه يمكن أن يوحى إلى الوصي كما يوحى إلى النبي، وهذا الاعتقاد أكثر ظهوراً في الرافضة من الشيعة عن غيرهم[2].

وقالت اليهود: لا يصلح الملك إلا في آل داود، وقالت الرافضة: لا تصلح الإمامة إلا في ولد علي، وقالت اليهود: لا جهاد في سبيل الله حتى يخرج المسيح الدجال وينزل سيف من السماء، وقالت الرافضة: لا جهاد في سبيل الله حتى يخرج المهدي وينادي منادٍ من السماء[3]، واليهود يشبهون الله بخلقه والشيعة كذلك[4].

واليهود يقولون بالبداء وهو أن الله يقول شيئاً ثم يبدو له أي يظهر أن المصلحة والحكمة في خلافه فيبدل ذلك القول ويريد غيره، والشيعة تقول بذلك، واليهود يبغضون جبريل عليه السلام ويقدحون فيه، وكذلك الشيعة فهم يزعمون أنه غلط فنزل بالوحي على محمد عليه السلام[5].

واليهود يقولون بالرجعة عند خروج مسيحهم المنتظر، والشيعة يقولون بالرجعة عند خروج مهديهم المنتظر، والتقية التي عند الشيعة هي بعينها النفاق الذي يستعمله اليهود؛ بسبب أن كلاً منهم قد ضربت عليه الذلة والمسكنة، وبسبب أن عقائدهم في غاية الفساد وقد تكون سبب خطر عليهم وعلى دينهم[6]،

---

(١) انظر: بتوسع ـ عبدالله بن سبأ وأثره في إحداث الفتنة في صدر الإسلام ـ سليمان العودة ص(٥٣ ـ ٧٣).
(٢) انظر: بذل المجهود في مشابهة الرافضة لليهود ـ د. الجميلي ج(١) ص(١٦٩) وبعدها.
(٣) انظر: منهاج السنة ـ ابن تيمية ج(١) ص(٢١).
(٤) انظر: الصراع بين الإسلام والوثنية ـ عبدالله القصيمي ج(١) ص(٤٩٢) وبعدها.
(٥) انظر: بذل المجهود ج(١) ص(٢٩٧).
(٦) انظر: المرجع السابق ج(٢) ص(٦٥٢).

وتشيع الشيعة الغالي لأئمتهم هو بعينه تشيع الربانيين من اليهود لحاخاميهم وهم الفقهاء المفترون على الله[1].

لعل هذه أبرز العقائد التي تلقتها الشيعة ـ وخاصة الرافضة منهم ـ من اليهود ثم جعلوها دينهم الذي يدينون به الله تعالى.

ومن الفكر اليهودي الذي تسرب إلى الإسلام وتلقته بعض الفرق: القول بنفي القدر، وما كتب على الإنسان أوْ له في اللوح المحفوظ، ثم ما ترتب على ذلك من القول بأن الإنسان خالق فعل نفسه، وهذا هو قول وعقيدة إحدى الفرق اليهودية وهم الصدوقيون[2] من اليهود[3].

وقول المعتزلة في القدر كان أيضاً في قول الربانيين[4] من اليهود، يقول الشهرستاني عن اختلاف اليهود في القدر: «وأما القول في القدر فهم مختلفون فيه حسب اختلاف الفريقين في الإسلام، فأولئك منهم كالمعتزلة فينا، والقراءون كالمجبرة والمشبهة»[5].

فالقول بنفي القدر عقيدة يهودية ظهرت في بعض الفرق وإن كان بعض المؤلفين يرى أن التأثير المباشر جاء من احتكاك بعض المسلمين بالنصارى، وبسبب ما جرى بينهم من مناقشات حول القدر والصفات، وهناك شخصيتان من النصارى كان لهما عظيم الأثر في نقل هذه العقيدة إلى

---

(١) انظر: بذل المجهود في إفحام اليهود ـ السموأل بن يحيى ـ ت عبدالوهاب طويلة ص(١٩٦، ١٩٧).

(٢) الصدوقيون: إحدى فرق اليهود ينتسبون إلى صادوق الكاهن في عهد سليمان، أو إلى آخر بهذا الاسم وجد في القرن الثالث قبل الميلاد وهم ينكرون البعث والآخرة والحساب والجنة والنار ـ انظر: مقارنة الأديان اليهودية ج(١)، ـ د. أحمد شلبي ص(٢٢١).

(٣) انظر: الفكر الديني اليهودي أطواره ومذاهبه ـ د. حسن ظاظا ص(٢١٦).

(٤) الربانيون: هم السواد الأعظم من اليهود، وربانيون نسبة إلى الرب ومعناه في لغتهم العبرية ـ الكبير، أو الرئيس، وهم الذين أبقوا باب المقدسات مفتوحاً على مصراعيه بحيث دخلت منه المرويات الشفوية، والاجتهادات والفتاوي، وهم طائفتان: الاشكناز، والسفرد، انظر: الفكر الديني اليهودي، حسن ظاظا ص(٢٠١، ٢٠٢).

(٥) الملل والنحل ـ ت سيد كيلاني ج(١) ص(٢١٢).

المسلمين وهما يحيى الدمشقي[1]، وسوسن النصراني[2]، ولكني أرى أن الانحراف هذا أصله يهودي ثم لعله انتقل إلى المسيحية ومن ثم إلى الإسلام، وهذا الرأي يقوى إذا لاحظنا الأمور التالية:

١) أن النصرانية تنبع أساساً من اليهودية، ودعوة عيسى عليه السلام كانت لليهود، ولم تفترق النصرانية عن اليهودية وتنفصل عنها إلا بعد حركة بولس اليهودي الذي يقول: «أنا رجل يهودي، ولدت في طرسوس كيلكية، ولكن ربيت في هذه المدينة مؤدباً عند رجلي (غمالائيل)»[3]وغمالائيل هذا من أحياء اليهود[4].

فعلى فرض أنها عقيدة نصرانية، فلعلهم أخذوها من اليهود، أو بالأصح بقيت عندهم من العقائد اليهودية.

٢) أن العلماء ذكروا أن آباء الكنائس لم يكن لهم بحث في هذه القضية، ولم تأخذ هذه العقيدة حيزاً من أفكارهم، بل إن النصرانية في أصلها الأول كانت تنادي بالجبر، وجوهر النصرانية هو التشبه بالله

---

(١) يحيى الدمشقي المتوفى سنة (٦٧٦م)، آخر كبار العلماء بالعقائد على مذاهب الكنيسة الإغريقية، وممثل اللاهوت المسيحي فيها من مؤلفاته «الإيمان الأرثوذكسي» انظر: تاريخ الأدب العربي ـ بروكلمان ـ ت عبدالحليم النجار ـ (٣٥٦/١)، وانظر: المعتزلة: زهدي جارالله ص(٢٤).

(٢) سوسن النصراني: يقال له أبو يونس سنسون ويعرف بالأسواري، أسلم ثم تنصر وهو أول من تكلم بالقدر في الإسلام وأخذ قوله معبد الجهني ـ انظر: الخطط، المقريزي (١٨١/٤)، وسرح العيون شرح رسالة ابن زيدون ـ لابن نباته ص(١٥٧).

(٣) انظر: النصرانية من التوحيد إلى التثليث ـ د. محمد أحمد الحاج ص(٤٥)، و ص(١٤٢)، وانظر: بولس وتحريف المسيحية ـ هيم ماكبي ترجمة سميرة الزين ص(٧)، وبعدها.

(٤) بولس الطرسوسي، ولد في طرطوس من أعمال كيلكية، وكان أبوه يهودياً من الفريسيين، وهو المؤسس الفعلي للنصرانية المعروفة اليوم، وقد ادعى أن عيسى هو الذي أوحى إليه بهذه المسيحية. انظر: قصة الحضارة ـ ول ديوارنيت (٢٤٩/١١)، والنصرانية من التوحيد إلى التثليث ـ محمد الحاج ص(١٤٢).

والاستغراق فيه، والإنسان هنا مسلوب الاختيار، ثم دخلت عليهم عقيدة نفي القدر بعد ذلك[١].

٣) أن بولس اليهودي كما في ترجمته من فرقة الفريسيين من اليهود، ومن أقواله غير ما ذكر سابقاً: «أنا فريسي ابن فريسي على رجاء قيامة الأموات أنا أحاكم»[٢]. والفريسية هذه معناها المنعزلون والمنشقون، فهم بذلك يناظرون إلى حد ما فريق المعتزلة عند المسلمين، خاصة إذا عرفنا أن لهم كلام في القضاء والقدر فحواه أن الأفعال يمكن أن تتأثر بالقدر، ولكنها غير واقعة به[٣].

وهكذا تكون المعتزلة حاملة القول بنفي القدر في الإسلام أقرب في الأخذ من اليهود؛ فإن نفي القدر غالب في جمهور اليهود وهو أشهر وأظهر فيهم، ومن كلام الشهرستاني المتقدم يتبين أيضاً أن عقيدة الجبر عقيدة يهودية ظهرت عند القرائين[٤].

ومما تلقاه الفرق عن اليهود تعطيل الباريء سبحانه وتعالى عما ثبت له من الأسماء الحسنى والصفات العلى، قال شيخ الإسلام ابن تيمية: «ثم أصل هذه المقالة ـ مقالة التعطيل للصفات إنما هو مأخوذ عن تلامذة اليهود والمشركين، وضلال الصابئين؛ فإن أول من حفظ عنه أنه قال هذه المقالة في الإسلام.. هو الجعد بن درهم، ...، وقد قيل إن الجعد أخذ مقالته عن أبان بن سمعان، وأخذها أبان عن طالوت ابن أخت لبيد بن الأعصم اليهودي الساحر الذي سحر النبي ﷺ»[٥].

فسند التعطيل ينتهي إلى اليهود، وإن كان للصائبة والفلاسفة والنصارى

---

(١) انظر: نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام ـ النشار ـ ج(١) ص(٤٣٦).

(٢) انظر: النصرانية من التوحيد إلى التثليث ـ الحاج ص(١٤٢).

(٣) انظر: اليهودية ـ أحمد شلبي ـ ص(٢١٨، ٢١٩).

(٤) القراءون ـ نسبة إلى المقرا أي المقروء أو القرآن وهي أسماء للعهد القديم الذي لا يعترفون إلا به كتاباً مقدساً. انظر: اليهودية ـ أحمد شلبي ص(٢٢٣)، والفكر اليهودي ـ حسن ظاظا ص(٢٤٧).

(٥) مجموع الفتاوى ج(٥) ص(٢٠).

دور كبير في نقل هذه العقيدة إلى المسلمين كما سيأتي بيانه ـ إن شاء الله ـ وقد وردت عبارات عند اليهود هي بعينها ما يقوله أهل التعطيل من المسلمين كقولهم في الأصول الثلاثة عشر والتي جعلت أركاناً لإيمان اليهود: «أنا أؤمن إيماناً كاملاً بأن الخالق تبارك اسمه ليس جسماً، ولا تحده حدود الجسم، ولا شبيه له على الإطلاق»(١). ولعل هذا كان في المتأخرين من اليهود في العصور الوسطى(٢)، وإلا فعقيدتهم في الأصل هي التجسيم.

وأخذ غلاة الفرق أيضاً عن اليهود نظرية النبوة المستمرة، بمعنى أن النبوة فيض دائم وباقٍ ومستمر وأن دائرته لم تغلق، فالرسالة لا تنقطع، وهذه النظرية مرتبطة عندهم بالقول بحلول روح الله واتحادها بأشخاص الأنبياء، وحيثما طبقت هذه النظرية في دائرتي الألوهية والنبوة فإنها تنتهي بأصحابها تارة إلى ادعاء الألوهية والربوبية، وأخرى إلى ادعاء النبوة والرسالة، وغدت هذه الدعوى قاعدة مشتركة وأصلاً ثابتاً في البنية العقيدية لطوائف الشيعة والصوفية(٣).

وأخذ غلاة الفرق كذلك عن اليهود فكرة «وحدة الأديان» فقد تلقتها الإسماعيلية عن عيسوية أصفهان، وهي فرقة يهودية(٤)، وهذه العقيدة ظاهرة بجلاء عند الدروز من غلاة الشيعة، ثم ظهرت في غلاة الصوفية فيما بعد كالحلاج(٥) وغيره.

---

(١) الفكر الديني ـ حسن ظاظا ص(١٣٤).

(٢) انظر: المرجع السابق (١٣٣).

(٣) انظر: دراسات الفكر العربي الإسلامي ـ د. عرفان عبدالحميد ـ ص(٤٠٩ ـ ٤١٣).

(٤) العيسوية: نسبة إلى أبي عيسى إسحاق بن يعقوب الأصفهاني الذي زعم أنه رسول المسيح المنتظر، وخالف اليهود في كثير من أحكام شريعتهم، انظر: الملل والنحل ج(١) ص(٢١٥، ٢١٦).

(٥) هو الحسين بن منصور بن محمي، أبو عبدالله، ويقال: أبو مغيث، الفارسي البيضاوي الصوفي، تبرأ منه سائر الصوفية وقبله بعضهم، وقد نسبه بعض العلماء إلى الحلول، وبعضهم إلى الزندقة، وبعضهم إلى السحر والشعوذة، وقتل الحلاج سنة (٣٠٩هـ)، لست بقين من ذي الحجة. انظر: سير أعلام النبلاء (١٤/٣١٣ ـ ٣٥٤).

وتلقى بعض المبتدعة من اليهود القول بفناء الجنة والنار، أو فناء الخالدين فهي مسألة أثيرت أولاً عند اليهود[1]، ثم ظهرت في أقوال جهم بن صفوان الذي قرر هذه العقيدة ثم حاول تفسير الآيات التي تؤكد الخلود تفسيراً مجازياً[2].

ومما تلقاه ملاحدة الفرق الإسلامية من اليهود مسألة الإباحية، مثل: إباحة نكاح المحارم كبنات الإخوة، وبنات الأخوات، وقد كان هذا عند اليهود لكنهم لا يعملون به خوفاً من المسلمين[3]. ثم ظهرت هذه الإباحية في ملاحدة الفرق المبتدعة كالقرامطة، والإسماعيلية وغيرهم من فرق الغلاة[4].

وأخذ الغلاة «الباطنية» عن اليهود وضع ظاهر وباطن للنصوص الشرعية، فإن يوذعان من اليهود الذي تنسب إليه اليوذاعانية كان يذهب إلى أن للتوراة ظاهراً وباطناً وتنزيلاً وتأويلاً[5]، وهو بعينه عند فرق الباطنية كلهم[6]، وكان يوذعان أيضاً يطلب تعظيم أمر «الداعي» أي من يدعو إلى المذهب، وهذا نجده بوضوح عند الإسماعيلية وفي أسماء علمائهم على أن هذا الوسم له مكانته العظيمة عندهم وهو من أعظم المراتب العالية في الدعوة الإسماعيلية[7].

---

(١) انظر: البدء والتاريخ ـ المقدسي ج(١) ص(١٩٩ ـ ٢١٣).
(٢) انظر: نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام ـ النشار ج(١) ص(٣٤١، ٣٤٢).
(٣) انظر: عقائد الثلاث والسبعين فرقة ـ لأبي محمد اليمني ج(٢) ص(٧٣٤).
(٤) انظر: الحركات الباطنية في العالم الإسلامي ـ د. محمد الخطيب ص(١٦٥)، وانظر: الإسماعيلية تاريخ وعقائد، إحسان ظهير ص(٩٨).
(٥) انظر: نشأة الفكر ـ النشار ج(١) ص(٨٨).
(٦) انظر: بيان مذهب الباطنية وبطلانه ـ الديلمي ص(٤)، وبعدها.
(٧) انظر: ما كتبه إحسان ظهير في كتابه ـ الإسماعيلية ص(٥٩٣)، وبعدها، وانظر: الصلات القائمة بين الباطنية واليهود في العصر الحديث في ـ قلاع المسلمين مهددة من داخلها وخارجها ـ محمد هنادي ص(٢٧٢)، وبعدها.

مدى تلقي الفرق عن النصرانية:

وكما أخذ أهل البدع عن اليهود أخذوا عن النصارى أيضاً، ولعل أهم أسباب تأثر المسلمين أو بعضهم بالنصارى وتلقيهم بعض عقائدهم ما يلي:

١) حرص النصارى على نشر عقيدتهم، والتبشير بها، والدعوة إليها في صفوف غيرهم وخاصة المسلمين، ولو لم يظفروا من دعوتهم إلا أن يترك المدعو دينه لكفاهم وإن لم يدخل في دينهم.

٢) كثرة مخالطة المسلمين للنصارى، فأكثر البلاد التي فتحها المسلمون كانت نصرانية، ولم يكره المسلمون أحداً على الدخول في الإسلام، ولهذا بقيت اليهودية والنصرانية في العالم الإسلامي حتى اللحظة، وكان على الواحد منهم فقط أن يدفع الجزية مقابل حماية الإسلام له[١]، والنصارى كانوا هم الأكثر مخالطة للمسلمين ومن هنا كان الاتصال والتأثر.

٣) قيام الجدل والمناظرات بين المسلمين والنصارى والذي اشتد في عهد الأمويين، ولعل بعض الفرق تأثرت بهذه المناظرات والمجادلات والنزاع[٢].

٤) أن النصارى كان لهم دور في المناصب السياسية في الدولة الأموية فاختلط بهم المسلمون وكانوا يحدثونهم في أمور الدين[٣].

وقد اجتمعت الفرق المبتدعة جميعاً على تلقي مبدأ «الغلو» عن النصارى[٤]، فالنصارى هم أهل الغلو، وغلوهم عمَّ كل عقائدهم، فقد غلوا في عيسى ـ عليه السلام ـ حتى رفعوه إلى مكانة الألوهية وعبدوه، ولهذا قال تعالى: ﴿لَقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُوٓا۟ إِنَّ اللَّهَ هُوَ الْمَسِيحُ ابْنُ مَرْيَمَ﴾

---

(١) انظر: شبهات حول الإسلام ـ محمد قطب ص(٥٣، ٥٤).
(٢) انظر: نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام ـ النشار ـ (٩٨/١).
(٣) انظر: تاريخ الأدب العربي ـ بروكلمان ـ (٢٥٦/١).
(٤) انظر: قاعدة عظيمة في الفرق بين عبادات أهل الإسلام وعبادات أهل الشرك والنفاق ـ شيخ الإسلام ابن تيمية ـ ت سليمان الغصن ص(١٥٩)، والتنكيل لما ورد في تأنيب الكوثري من الأباطيل ـ عبدالرحمن المعلمي ـ ت الألباني، وحمزة (٦/١).

[المائدة: آية ٧٢]. ثم وسعوا دائرة الغلو حتى أدخلوا فيها أحبارهم ورهبانهم فأعطوهم حق التشريع والطاعة المطلقة حتى فيما يخالف شرع الله، كما قال تعالى: ﴿ٱتَّخَذُوٓا۟ أَحْبَارَهُمْ وَرُهْبَـٰنَهُمْ أَرْبَابًا مِّن دُونِ ٱللَّهِ﴾ [التوبة: آية ٣١].

وقد ختمت مجامعهم بإثبات العصمة للبابا[١] ثم امتد غلوهم حتى قدسوهم أمواتاً كما قدسوهم أحياءً بإقامة المساجد على قبورهم، وظهر غلوهم أيضاً في عباداتهم، وقد تمثل في الانقطاع للذكر والعبادة والصلاة، والهروب من الحياة إلى الخلوات والفلوات وتحريم الزواج، والتحرج من طيب الطعام وإهمال نظافة البدن، واستشرى غلوهم حتى ابتدعوا نظام الرهبانية، كما قال تعالى: ﴿وَرَهْبَانِيَّةً ٱبْتَدَعُوهَا مَا كَتَبْنَـٰهَا عَلَيْهِمْ﴾ [الحديد: آية ٢٧].

هذه بعض صور الغلو عند النصارى[٢]، وليس هذا أصل ملتهم بل صور للتحريف الذي وقع في ملتهم.

وهذا الغلو ظهر في فرق المسلمين على ما يلي:

ظهر الغلو في الخوارج في العبادة، وفي فهم الإيمان، فهم يعبدون الله تعالى بالخوف وحده[٣] ولهذا قال العلماء: «من عبد الله بالخوف وحده فهو حروري»[٤] أي خارجي، وقد وصفهم أحدهم في عبادتهم فكان مما قال: «قد أكلت الأرض ركبهم وأيديهم وأنوفهم، واستقلوا ذلك في جنب الله»[٥].

وغلوهم في الإيمان أو مفهومه ومسماه قد تقدم عند عرض مذهب المعتزلة فيه، فهم والمعتزلة يرون أن العمل شرط في صحة الإيمان، وأن الإيمان كل لا يتجزأ ولا يتبعض، فلا يجتمع في الإنسان إيمان وفسق، ومن

---

(١) انظر: محاضرات في النصرانية ـ محمد أبو زهرة ص(١٤٨).
(٢) انظر: ظاهرة الغلو في العصر الحديث ـ محمد عبدالكريم حامد ص(٢٣ ـ ٤٢).
(٣) انظر: مجموعة التوحيد ـ ت بشير عيون (٢٩/١).
(٤) التحفة العراقية في أعمال القلوب ـ ابن تيمية ـ ت سليمان الحرش ص(١٢١).
(٥) من خطبة لأبي حمزة الخارجي، انظر: ديوان الخوارج ـ إحسان عباس ـ ص(٢١).

هنا حكموا على الفاسق صاحب الكبيرة بأنه كافر في الدنيا، وخالد مخلد في نار جهنم يوم القيامة، ثم رتبوا على هذا الغلو غلواً آخر حين عاملوا مخالفيهم معاملة الكفار، فاستباحوا دماءهم وأموالهم وأعراضهم[1]. وغلت الخوارج في جانب الولاء والبراء حتى تبرأت من الصحابة ومنهم علي ابن أبي طالب رضي الله عنه[2].

وأما الشيعة وأخص منهم الغلاة والرافضة، فأوضح ما أخذوه عن النصرانية الغلو في الأشخاص بمعنى تجاوز الحد في تقديسهم[3]. وذلك أنهم ادعوا النبوة ثم الألوهية لأئمتهم ابتداءً من علي رضي الله عنه وحتى بقية الأئمة، وجعلوا نصوص الكتاب الداعية إلى توحيد الله جعلوها دالة على ولاية الأئمة وعدم الإشراك فيها، وجعلوا الولاية للأئمة أصل قبول الأعمال، وأن الأئمة هم الواسطة بين الله والخلق، فلا هداية للناس إلاّ بالأئمة، ولا يقبل الدعاء إلاّ بأسمائهم، وتكون الاستغاثة بهم، وكذا الحج إلى مشاهدهم وأنه أعظم من الحج إلى بيت الله والطواف بها، والصلاة عند أضرحتهم، والانكباب على قبورهم، واتخاذ قبورهم قبلة كبيت الله، وقولهم إن الإمام يحرم ما يشاء ويحل ما يشاء[4].

قال الإمام الشعبي: «لقد غلت الشيعة في علي كما غلت النصارى في عيسى»[5] والمنصورية من غلاة الشيعة كانوا يقولون بألوهية عيسىٰ - عليه السلام - ويربطون بينه وبين الإمام علي في كثير من الأمور كالصعود إلى السماء ونحوه» وكان أصحابه إذا حلفوا يقولون: لا والكلمة، يقصدون به علي بن أبي طالب وهو بعينه قول النصارى[6]. والإسماعيلية يصفون الإمام

---

(١) انظر: الخوارج الأصول التاريخية لمسألة تكفير المسلم - د. مصطفى حلمي ص(٣٠) وبعدها.

(٢) انظر: الغلو في الدين في حياة المسلمين المعاصرة - عبدالرحمن اللويحق ص(٩٥).

(٣) انظر: حركة الغلو وأصولها الفارسية - نظلة الجبوري ص(١٤).

(٤) انظر: أصول مذهب الشيعة الإمامية الإثنى عشرية - د. ناصر القفاري (٢/٤٢٣ - ٤٩٨).

(٥) التنبيه والرد - الملطي ص(١٦٦).

(٦) انظر بتوسع: غلاة الشيعة وتأثرهم بالأديان المغايرة للإسلام - فتحي الزغبي ص(٥٠٨ - ٥١٨).

بأنه خليل الله وكليم الله والمسيح الذي يحيي الموتى[1].

والصلة بين العقائد المسيحية وبين عقائد الغلاة من الشيعة قوية جداً، فالقرامطة قالوا بالتثليث الذي عند النصارى حين زعموا أن الحجة في مذهبهم هو الأب، وأن هذه الحجة له داعية وهو الأم، وهذه الداعية له يد أي: رجلٌ له دلائل وبراهين يقيمها ويسمونه الابن[2].

والدروز جعلوا الحاكم بأمر الله[3] هو الأب، وجعلوا حمزة بن علي[4] هو المسيح الحقيقي الأبدي، وكانوا ينقلون كثيراً عن الأناجيل ويستشهدون بنصوصه، ويحاولون التقريب بين عقائدهم وبين المسيحية من أجل تقرير أن المسيح الحقيقي هو حمزة بن علي[5].

والنصيرية يقولون بالثالوث على طريقة النصارى فهم يعتقدون بأن علياً هو الأب، ومحمد الابن، وسلمان الفارسي هو الروح القدس، ويرمزون لهذا الثالوث بحرف ع م س. وكانوا يستعينون ببعض ما يتمسك به النصارى من الأدلة والبراهين لإيضاح هذا الثالوث، بل عند النصيرية الكثير من التقاليد النصرانية كقداس الأطعمة، والنبيذ وهو كالعشاء الرباني عندهم، وكذا إحياء بعض أعياد النصارى كعيد الميلاد والفصح والقيامة[6].

---

(١) انظر: إسلام بلا مذاهب ـ مصطفى الشكعة ص(٢٥٥).

(٢) انظر: فرق الشيعة ـ النوبختي ص(٨٢).

(٣) صاحب مصر الحاكم بأمر الله، أبو علي منصور بن عبدالعزيز نزار بن المعز بن المنصور إسماعيل بن القائم محمد بن المهدي العبيدي البصري الرافضي، الإسماعيلي الزنديق مدعي الربوبية ولد سنة (٣٧٥هـ)، وقد أراد أن يدعي الألوهية لكن الناس منعوه، وسيرته وعسفه تحتمل كراريس توفي مقتولاً سنة (٤١١هـ). انظر: سير أعلام النبلاء (١٥/١٧٣ ـ ١٨٤).

(٤) حمزة بن علي بن أحمد الفارسي الحاكمي الدروزي، من كبار الباطنية ومن مؤسسي المذهب الدرزي، وهو فارسي الأصل، اتصل برجال الدعوة السرية من شيعة الحاكم بأمر الله فأصبح من أركانها، وادعى أنه رسول الحاكم، وهو عند الدروز قائم الزمان، والعقل الكلي ت(٤٣٣هـ). انظر: الأعلام، الزركلي (٢/٢٧٨، ٢٧٩).

(٥) انظر: غلاة الشيعة ص(٥١٣) وبعدها.

(٦) انظر: المرجع السابق (٥١٦ ـ ٥١٨).

ومن مظاهر الغلو التي أخذها غلاة الشيعة عن المسيحية القول بالحلول الذي يدعو إلى تشخيص الإله من خلال حلوله بذاته أو روحه بالإنسان، ومقتضاه تأليه الإنسان الذي حلت فيه روح الإله ورفعه إلى مصاف الألوهية، وهو موصل إلى القول بوجود إله واحد مصدر للخلق وعنه تنتقل الروح أو القوة إلى بقية المخلوقات، وعندها لم يبق حد فاصل بين الله والإنسان[1].

والنصارى قالوا بتجسيد الإله في يسوع المسيح فصار إليها في صورة بشر بعد أن حل اللاهوت في الناسوت، أو حلول الكلمة واتحادها بيسوع[2]. ثم احتضن غلاة الشيعة هذه العقيدة وقبلوها بقوة، وقد نقلها إليهم عبدالله بن سبأ اليهودي الذي دان بيهودية اليمن أو يهودية الفلاشا، وهي اليهودية التي كانت شديدة التأثر بالنصرانية خاصة وأن كفة النصرانية، كانت هي الراجحة في اليمن على كفة اليهودية[3].

وقد ذكر البغدادي الحلولية من الفرق ثم قال: «وتفصيل فرقها في الأكثر يرجع إلى غلاة الروافض، وذلك أن السبئية والبيانية والجناحية والخطابية والنميرية منهم بأجمعها حلولية»[4] وكل غلاة الشيعة يقولون بالحلول، القرامطة[5]، والدروز، والنصيرية[6]، وكل فرق الإسماعيلية[7]. وكلهم يدعون حلول الإله أو جزء من الإله في أئمتهم، أو بعض الأئمة والحجج والدعاة.

---

(١) انظر: حركة الغلو وأصولها الفارسية ـ نظلة الجبوري ص(٢٤، ٢٥).

(٢) انظر: أدلة الوحدانية في الرد على النصرانية ـ محمد صفي الدين ت د. عبدالرحمن دمشقية ص(٢٥)، وتحفة الأريب في الرد على أهل الصليب ـ أبي محمد الميورقي ـ ت عمر الداعون ص(١٤٩).

(٣) انظر: غلاة الشيعة ص(٥٢٤).

(٤) الفرق بين الفرق ـ البغدادي ص(٢٥٤)، وسيأتي التعريف بفرق الغلاة في الفصل الثالث.

(٥) انظر: القرامطة: محمود شاكر ص(٧٢).

(٦) انظر: طائفة النصيرية ـ د. سليمان الحلبي ص(٤٦).

(٧) انظر: الإسماعيلية تاريخ وعقائد ـ إحسان إلهي ظهير ص(٤٢٦).

لعل هذه أوضح العقائد التي تلقاها الشيعة عن النصارى.

وظهر الغلو كذلك عند غيرهم من الفرق، ولعل الفرقة الثانية التي وضح فيها الأخذ بعقائد النصارى الغالية هي الصوفية، وهم في غلاتهم أشد وضوحاً، وإليك بيان ذلك:

لقد أخذت الصوفية عن النصارى مبدأ الغلو في الدين والتنطع فيه، فنصوص العهد الجديد النصرانية تدعو إلى التقشف، والانقطاع عن الناس، والترفع عن المتع المشروعة في الحياة، والمقاومة العنيفة لطبيعة النفس الإنسانية، وكبت ميولها ورغباتها الطبيعية.

وظهر هذا التشدد عند الصوفية تحت ما يسمى عندهم بالرياضة والمجاهدة، والجوع، والحزن، والعزلة، وكلها تعابير عن التشدد في العبادة، وترك التمتع بالمباحات بل يصل إلى درجة التقصير في الضروريات من الأكل والشرب والزواج ونحوه، وهذا كله عندهم سبيل الوصول إلى الولاية[1].

ولبس الصوف الذي نسبوا إليه هو من رهبنة النصارى ومن زيهم[2]. وحياة الزهاد من الصوفية وتعاليمهم ومجاهداتهم تقابل تماماً تلك الأحوال المنسوبة زوراً للمسيح وأحوال الرهبان، والقسيسين[3]، وهذا ليس بغريب إذا عرفنا أن بعض مراجع الصوفية تقص عن بعضهم أنهم كانوا يقصدون الرهبان، ويختلفون إليهم لتلقي المعرفة[4].

وأخذ الصوفية من غلو النصارى القول بالحلول، وكان أول من تأثر به من الصوفية الحلاج، وكلمة الناسوت واللاهوت التي عند النصارى استعماله

---

(١) انظر: صور ذلك في: التعرف لمذهب أهل التصوف ص(٩٣)، والتصوف في المنشأ والمصادر ص(٤٩ ـ ٧٩)، ونظرية الاتصال عند الصوفية في ضوء الإسلام ـ سارة بنت سعود ص(١١٩)، ومعجم ألفاظ الصوفية ص(١١١)، و ص(١٢٢ ـ ١٦٣ ـ ٢٠٩)، والتزكية بين أهل السنة والصوفية ـ أحمد فريد ص(٣٨ ـ ٤١).

(٢) انظر: تلبيس إبليس ـ ابن الجوزي ص(٢٤٢).

(٣) انظر: المصادر العامة للتلقي عند الصوفية عرضاً ونقداً ـ صادق سليم ص(٦٤، ٦٥).

(٤) انظر: إحياء علوم الدين (٢٢٦/١).

عند الحلاج[1]، فهو يزعم: أن من هذب في الطاعة جسمه، وشغل بالأعمال قلبه، وصبر على اللذات، وامتنع عن الشهوات يترق إلى درج المصافاة حتى يصفو عن البشرية طبعه، فإذا صفا حل فيه روح الله الذي كان منه إلى عيسى فيصير مطاعاً يقول للشيء: كن فيكون[2]. وهذه النظرية الحلاجية كانت سبب استبشار من بعض المسيحين ليعلنوا من خلالها وحدة العقيدة بين المسلمين والمسيحين[3].

وقد تطورت هذه الفكرة عند الصوفية حتى صاروا كلهم إلا المبتدئين يؤمنون بوحدة الوجود، وهي أن الكون هو الله أو هو جزء من الله[4]. وإذا نظرنا إلى «الحقيقة المحمدية» عند الصوفية، وجدناها برمتها تعبير عن عقيدة النصارى في «الكلمة» فكما اعتبرت النصارى عيسى ـ عليه السلام ـ ابن الله الذي ليس فوقه إلاَّ الأب، وأنه الصلة بين الله وبين الوجود، وهو الكلمة التي صارت جسداً، وهو النور، فكذلك الحقيقة المحمدية عند الصوفية أو غلاتهم بالأصح، فمحمد هو النور الذي انبثق منه الوجود بكل ما فيه، وهو الصورة الكاملة لتجسد الذات الإلهية[5].

فالشيعة والصوفية هما الفرقتان اللتان ظهر فيهما غلو النصارى، وأما بقية الفرق فقد أخذت أيضاً عن النصارى وتأثرت بها على تفاوت بينهم لكن لم يصل تأثرهم وأخذهم عن النصارى إلى مثل ما وصل إليه الشيعة والصوفية.

فنفي القدر كما ذكرت سابقاً نسبهُ كثير من كتاب الفرق إلى سنسوية النصراني على أنه أول من بثه في الأمة وإن كان إلى اليهود أقرب كما سبق بيانه، وقد نقل زهدي جار الله في كتابه «المعتزلة» رواية عن بعض العلماء،

---

(١) انظر: نظرية الاتصال عند الصوفية ص(٣٣٠)، والتصوف منشؤه ومصطلحاته ـ د. أسعد السحمراني ص(٥٤).

(٢) انظر: تقديس الأشخاص في الفكر الصوفي عرض وتحليل ـ محمد لوح (١/٤٩٠).

(٣) انظر: المرجع السابق (١/٤٩٣).

(٤) انظر: الكشف عن حقيقة الصوفية لأول مرة في التاريخ ـ محمود القاسم ص(١٠٥).

(٥) انظر: نظرية الاتصال عند الصوفية ص(٣٣١)، والكشف عن حقيقة الصوفية (٢٦٣) وبعدها.

ذكر أن غيلان الدمشقي ـ أكبر داعية للقدر بعد معبد الجهني ـ كان قبطياً وكان يدعى «غيلان القبطي»[1] وفي هذا إشارة إلى أصله النصراني.

والتعطيل مع نسبته إلى اليهود إلا أن النصارى كان لهم دور في نقله إلى المسلمين خاصة بعد المناظرات التي كانت تجري بين المسلمين والنصارى في عصر الدولة الأموية، وفي عصر المأمون من الدولة العباسية، وقد ذكرت أن الشخصية النصرانية البارزة هو يحيى الدمشقي، وكتبه تدل على أن أكثر أقواله إنما هي ردود لفرض أسئلة من المساكين أو العرب كما سماهم. وهو ينفي الصفات بل والأسماء وقد احتك بالمسلمين كثيراً فلعله ترك هذاالأثر[2].

وكذا القول بخير الله تعالى وأنه لا يصدر عن شر، والقول بالأصلح، والمجاز والتأويل، والجدل العقلي المحض[3]. كلها عقائد نصرانية كان يتملثها يحيى الدمشقي هذا، ثم ظهرت في الفرق الكلامية، وخاصة المعتزلة، وقد شبه الشهرستاني أحوال أبي هاشم بأقانيم النصارى، وبين أن تحكيم العقل في الدين الذي ظهر عند الفرق وخاصة المعتزلة يشبه تماماً ما عند النساطرة المسيحيين[4].

ويذكر النشار أن النصارى في بيزنطة كان لهم كلام في الجبر والاختيار، وأن البيزنطيين كانوا قد تعلموا ذلك ثم انتقل إلى المسلمين، ثم يذكر أن المناقشات الدائرة بين المسيحين والمسلمين قد أسهمت في إنشاء علم الكلام عند المسلمين. وأن مناقشة الباقلاني للنصارى قد أنتجت تفكيراً إسلامياً في الجوهر والعرض، وفي الجوهر والأقانيم، وفي الاتحاد والتجسيد» فالمتكلمون أفادوا من النزاع مع النصارى وذلك أعانهم على تكوين عقائدهم الكلامية[5].

---

(١) انظر: المعتزلة ـ الجارالله ص(٢٦)، نقله عن كتاب المعارف ـ ابن قتيبة ص(١٦٦ ـ ٢٠٧).
(٢) انظر: المرجع السابق (٢٥ ـ ٢٧).
(٣) انظر: المرجع السابق (٢٧ ـ ٣٦).
(٤) انظر: الملل والنحل (١٦/١ ـ ٢٠ ـ ٥٠).
(٥) انظر: نشأة الفكر (١٠٠/١).

مدى تلقي الفرق عن المجوس:

المجوس ديانة قديمة جددها زرادشت وأظهرها وزاد فيها، ولهم شبهة كتاب[1] ولهذا ألحقهم العلماء بأهل الكتاب في فرض الجزية عليهم إذا لم يقبلوا الإسلام، وقال عليه الصلاة والسلام: «**سنوا بهم سنة أهل الكتاب**»[2] وأخذ منهم الجزية[3].

فالمجوس في الأصل ديانة، وكانوا مشهورين بعبادة النار[4]. ثم توسعت ديانتهم فصارت تجمع الأديان الثنوية الفارسية، وقد ذكر العلماء عن المجوس أنه لا قوم أكثر هوساً وتخليطاً منهم، فمنهم من يقول بالإثنين، ومنهم من يقول بالثلاثة، ومنهم بل غالبهم من يعبد النار والشمس والقمر والنجوم ويزعم أن الإله القديم لم يزل[5].

والفكرة الأساسية عند المجوس هي فكرة الخير والشر، أو النور والظلمة، على أنهم يقولون بقدم النور، وحدوث الظلام، وبهذا افترقوا عن الثنوية التي قالت بقدم النور والظلمة وأزليتهما رغم تأثر المجوس القدامى بالثنوية، وعموماً فالفرق بينهما قليل فجميعهم عبدوا النور والظلمة. ثم لا زال التطور في المجوسية بعد تأثرها بالثنوية الغنوصية[6] حتى انتهت غنوصية عنيفة تحمل كل أديان الفرس، وجمعها المسلمون تحت اسم «المجوس»[7].

---

(١) انظر: منهاج السنة (٨/٣٢٥).

(٢) أخرجه مالك في الموطأ ـ كتاب الزكاة ـ باب جزية أهل الكتاب والمجوس (١/١٢٦)، قال الشيخ زيد مدخلي: «وسنده منقطع مع ثقة رجاله وله شواهد» [الأفنان الندية ٣/٥٥٤].

(٣) انظر: منهاج السنة (٨/٥١٤).

(٤) انظر: الفصل في الملل والأهواء والنحل (١/٨٦)، الحاشية.

(٥) انظر: البدء والتاريخ ـ المقدسي (٤/٢٦).

(٦) الغنوص هو: التوصل بنوع الكشف إلى المعارف العليا. نشأة الفكر (١/١٨٦).

(٧) انظر: نشأة الفكر ـ النشار ـ (١/١٨٩).

أردت بما تقدم أن أبين بإيجاز، أن أصل المجوس ديانة لهم شبهة كتاب، حتى أبيِّن أثرها على المسلمين من كونها ديانة، وبما أنها انتهت إلى فلسفة غنوصية وزندقية فإني سأذكر أثرهما ومدى تلقي الفرق عنها بالاعتبارين معاً.

والغنوصية الفارسية التي انتهت إليها المجوسية تقوم في مجموعها على ركائز خمسة:

١) عبادة اثنين، أحدهما: النور، والآخر الظلمة، وإقامة الوجود على أصلين أو إلهين، إله خير، وإله شر.

٢) عبادة النار وتقديسها.

٣) استباحة المحرمات والدعوة إلى شيوعية النساء والأموال، ونكاح المحارم.

٤) رفض الذبائح، ورفض إراقة الدماء والزهد في أكل اللحوم وعدم مس الماء الطهور.

٥) خلط الخالق بالمخلوق في مفهوم وحدة الوجود[١].

والسبب الرئيس في تلقي الفرق عن المجوس هو: أن المجوسية كانت ديانة الفرس ولما انتشر الإسلام بينهم وآمنوا به، كان هذا الإيمان لم يزل مشوباً بما رسب في أعماق قلوبهم من دينهم القديم، ولم يتجردوا من كل عقائد الدين القديم وتقاليده، ففهموا من الإسلام قدر ما يُسمح به من دينهم القديم، ومن ثم حملوا معهم إلى المسلمين تلك العقائد المجوسية، وتلك المبادىء التي اعتادوها فصبغوا الإسلام بصبغة الفارسية المجوسية، ولهذا كان طبيعياً أن تدخل في الإسلام تعاليم جديدة ونزعات دينية مغايرة ظهر أثرها بعد افتراق الأمة وانقسامها على نفسها[٢].

---

(١) انظر: الإسلام في مواجهة الفلسفات القديمة ـ أنور الجندي ص(١٠٦).
(٢) انظر: تاريخ الفكر الفلسفي الإسلامي ـ د. محمد أبو ريان ص(٨٠)، وفجر الإسلام أحمد أمين ص(٩٨)، ومن تاريخ الإلحاد في الإسلام، عبدالرحمن بدوي ص(٤٧).

والسبب الثاني: هو سقوط فارس واندحار جيوشهم الجرارة أمام المسلمين، فقد ولدَّ الحقد في قلوب الفرس، ولم يبق لهم سبيل إلى الانتقام من المسلمين، إلا أن يتظاهروا بالدخول في الإسلام ثم يكيدوا له ولأهله من داخله، ولهذا نجد أن أول ما فعلوه انتقاماً لأنفسهم ولسقوط دولتهم، اغتيال الفاروق عمر بن الخطاب ـ رضي الله عنه ـ، لأنه الذي كان وراء فتح بلادهم وزوال ملكهم، قتلوه بيد أبي لؤلؤة المجوسي[1]، ثم تتالت أعمالهم الانتقامية بالدخول في الإسلام وبث عقائد الفرس المجوس باسم الإسلام ما استطاعوا إلى ذلك سبيلاً.

أضف إلى السببين سبباً ثالثاً هو: الدور الذي قام به شعراء الزنادقة من أفراخ المجوسية وأدبارهم من دعوة إلى مفاهيمهم داخل الأمة الإسلامية، وإدخال هذه المفاهيم في اللغة العربية والإسلامية بالترجمة من الفارسية، وكان أبرز ما فعلوه للوصول إلى هذا الغرض، ترجمة كتاب مزدك المعروف باسم «ديستا» وتأليف «الدرة اليتيمة» في معارضة القرآن الكريم، وترجمة كتاب «كليلة ودمنة» وهو أخطر ما كتب عن نقد الأديان والقول بتعارضها وعدم التوصل إلى اليقين فيها[2]. وظهرت المفاهيم المجوسية الغنوصية أيضاً في قصائد بعض شعرائهم[3].

وسبب رابع ساهم في نشر عقائد المجوس الزنادقة بين المسلمين وهو: اتصالهم بالحكام، وتمكنهم من بعض المناصب في بعض الخلافات الإسلامية، ومن جهة أخرى تساهل بعض السلاطين في التعامل معهم، والسكوت على بدعهم، والتهاون في القضاء عليها؛ فالبرامكة كانت أول ثلمة ثلموا بها هي ميلهم إلى الفرس، ومعاملتهم المعاملة الحسنة، والتسامح

---

(١) انظر: وجاء دور المجوس ـ عبدالله الغريب ص(٥٣/١).

(٢) انظر: العالم الإسلامي في العصر العباسي ـ د. حسن محمود وأحمد الشريف ص(٢٤٩)، وبعدها، والشعوبية والزندقة وأثرها في ظهور العقائد والفرق المنحرفة ـ د. الخطيب (١٨ ـ ٢١)، والإسلام في مواجهة الفلسفات القديمة ص(١٠٩، ١١٠)، وكل ما ذكر هو من أعمال عبدالله بن المقفع المجوسي الزنديق.

(٣) كبشار بن برد، وأبي العتاهية.

معهم، والتقرب إليهم وإغداق العطايا الكثيرة عليهم، ثم إنهم شجعوا على نشر الأدب الفارسي الإيراني، وقاموا برعاية الشعراء الفرس، هذا من جانب، ومن جانب آخر لم يزل البرامكة لهم ميل إلى الديانة المجوسية، ولا أدل على ذلك مما رواه المؤرخون من أن الرشيد لما أمر يحيى البرمكي[1] بالتقدم في هدم إيوان كسرى نهاه يحيى عن هدمه قائلاً: «لا تهدم بناءً دل على فخامة شأن بانيه الذي غلبته وأخذت ملكه، فأجابه الرشيد قائلاً: هذا من ميلك إلى المجوس، لا بد من هدمه» وقد نص كثير من المؤرخين على أن البرامكة كانوا زنادقة إلا البعض منهم[2].

ومما ذكره كُتَّاب الفرق والمقالات أن البرامكة قد زينوا للرشيد أن يتخذ في جوف الكعبة مجمرة يتبخر العود عليها، لكنه فطن إلى مرادهم وهو عبادة النار ولم يفعل[3].

ومع ميلهم إلى المجوس فقد استطاع هؤلاء الفرس أن يترقوا إلى أعلى المراتب عند العباسيين وأن يتقدموا في مناصب الدولة حتى صار منهم الوزراء والعمال والكتاب وغير ذلك[4].

وإذا كان الشأن ما تقدم فلا شك أن الفرصة سانحة بل مهيئة تماماً لنشر أفكار المجوس الزنادقة، وما مضى مثال على ما ذكرت وإلا فالتاريخ شاهد على ما يبذله أعداء الإسلام من جهود للوصول إلى المنصب السياسي التنفيذي وعلى مدى استغلالهم هذه المناصب لنشر عقائدهم.

مظاهر تلقي الفرق عن المجوس:

يذكر أحمد أمين في «فجر الإسلام» أن أعظم من أظهر عقائد الفرس

---

(١) يحيى بن خالد بن برمك الوزير أبو علي الفارسي، وبرمك من مجوس بلخ لا يعلم إسلامه، وكان يحيى البرمكي مربياً للرشيد، مات يحيى في سجن الرقة سنة (١٩٠هـ). انظر: السير (٨٩/٩ ـ ٩١)، شذرات الذهب (٣٢٧/١).

(٢) انظر: المعارف ـ ابن قتيبة ص(٢١٥)، والبرامكة سلبياتهم وإيجابياتهم ـ د. هولوجودت ص(٤٨ ـ ٥٠).

(٣) انظر: الفرق بين الفرق ص(٢٨٥).

(٤) انظر: البرامكة ص(١٨).

والمجوس في الإسلام هم الشيعة والصوفية[1].

فأما الشيعة، فإن الفرس المجوس قد رأوا في التشيع والدعوة لآل البيت الورقة الرابحة التي تجد رواجاً لدى جميع المسلمين وخاصة العوام، فتستروا بستاره، ودخلوا من بابه إلى عقائد المسلمين ليفسدوها.

فالتشيع لآل البيت وإلباسهم ثوب القداسة أول مظهر مجوسي ظهر عند المسلمين، وهو عند كل فرق الشيعة، وهو مظهر من مظاهر عقائد المجوس؛ فإن في ديانتهم أنه لا بد من عائلة مقدسة تتولى شؤون الدين ومن هذه العائلة الحكام، وسدنة بيت النار[2].

وأما بقية العقائد المجوسية الغنوصية فأعظم ظهور لها عند الشيعة هو ما عند الباطنية، قال البغدادي: «وذكر أصحاب التواريخ أن الذين وضعوا أساس دين الباطنية كانوا من أولاد المجوس، وكانوا مائلين إلى دين أسلافهم، ولم يجسروا على إظهاره خوفاً من سيوف المسلمين، فوضع الأغمار منهم أسساً من قبلها منهم صار في الباطن إلى تفضيل أديان المجوس، وتأولوا آيات القرآن، وسنن النبي ـ عليه السلام ـ على موافقة أسسهم»[3].

ولعل من أظهر ما تلقته الباطنية من المجوس قولهم بالإثنينية وإضافة الحوادث لصانعين أحدهما قديم والآخر محدث، فالثنوية من المجوس زعمت أن النور والظلمة صانعان قديمان وإن كان المجوس الأقدمون لا يقولون بقدم الاثنين، وإنما القديم هو فاعل الخيرات «النور» والثاني محدث وهو فاعل الشرور «الظلمة» وقد ذكر زعماء الباطنية في كتبهم أن الإله خلق النفس، فالإله هو الأول، والنفس هو الثاني، وهما مدبرا هذا العالم، وسموهما الأول والثاني، وربما سموهما العقل والنفس، أما المجوس فقد

---

(١) انظر: فجر الإسلام ص(٩٨).

(٢) انظر: وجاء دور المجوس (١/٥٦)، وصورتان متضادتان أهل السنة والشيعة الإمامية ـ أبي الحسن الندوي ص(٧٥).

(٣) الفرق بين الفرق ص(٢٨٤، ٢٨٥).

سموهما يزدان وأهرمن، وهذا هو الذي يدور في قلوب الباطنية[1].

وساهم الفرس في دعم حركة التجسيد وحلول الإله في الأئمة، فمع أن الأثر الرئيسي فيها هم النصارى الذين كان الاتصال مباشراً بينهم وبين غلاة الشيعة في ذلك، إلاَّ أن الفرس ساهموا في تدعيمها عن طريق مواليهم الذين دخلوا في الإسلام، واعتنقوا التشيع وتقبلوا فكرة الحلول والتجسد؛ فإن الفرس كانوا ينظرون إلى ملوكهم وكأنهم كائنات إلهية اصطفاهم الله للحكم بين الناس، ونظرية الحق الإلهي المقدس للملوك أشهر ما عرف عن الفرس[2]، وهذا الأمر تلقاه عن الفرس غلاة الشيعة منذ بداياتهم على لسان عبدالله بن سبأ.

وتلقى غلاة الشيعة الباطنية من المجوس أيضاً مسألة ادعاء النبوة، وأول من أظهرها منهم المختار بن أبي عبيد، بعد أن حمله السبئية على هذا الادعاء تحقيقاً لما كان يحمله موالي الفرس من ظهور نبيهم الذي تتحدث عنه كتبهم لينقذهم من العرب ويعيد إليهم سلطانهم، ثم توسع الباطنية الغلاة في ذلك، فادعت الراوندية[3] بطائفتيها (الزرامية[4]، والأبو مسلمية)[5] نبوة أبي مسلم الخراساني[6] كبديل عن نبي العرب، والقرامطة ادعوا نبوة

---

(١) انظر: المصدر السابق (٢٨٥).

(٢) انظر: غلاة الشيعة ص(٦١٧، ٦١٨).

(٣) الراوندية: وهم أتباع أبي هريرة الراوندي، وهم يقولون: إن النبي ﷺ نصَّ على إمامة العباس بن عبدالمطلب ثم ساقوا الإمامة حتى انتهوا بها إلى أبي جعفر المنصور. انظر: مقالات الإسلاميين (٩٦/١).

(٤) الزرامية: أتباع رجل يقال له «زرام» ساقوا الإمامة من علي إلى ابنه محمد، ثم إلى ابنه هاشم حتى أوصلوها إلى إبراهيم بن محمد بن علي بن هاشم، ثم إلى أبي مسلم الخراساني، وادعوا حلول روح الإله فيه.
انظر: الملل والنحل (١٥٣/١، ١٥٤).

(٥) الأبو مسلمية: وهم الذين زعموا أن أبا مسلم حي لم يمت، وأفرطوا فيه غاية الإفراط، فقالوا: إنه خير من جبريل وسائر الملائكة وهم على انتظاره. انظر: المقالات (٩٦/١)، والفرق بين الفرق ص(٢٥٧).

(٦) عبدالرحمن بن مسلم، وقيل ابن عثمان بن يسار الخراساني، صاحب الدعوة والقائم =

محمد بن إسماعيل[1]، زاعمين أن النبي ﷺ انقطعت عنه الرسالة في اليوم الذي أعلن فيه تنصيب الإمام علي بن أبي طالب[2]، وهدفهم من هذا كله القضاء على نبوة سيدنا محمد ﷺ وهدم عقيدة ختم النبوة.

وعقيدة المهدي المنتظر التي عند الشيعة وخاصة الرافضة كانت إحياءً لعقيدة مجوسية مانوية كانت عند الفرس، فإن المانوية كانوا يستنجدون بالمخلص كثيراً في صلواتهم وهي نفس نظرة الرافضة بالنسبة إلى المهدي المنتظر[3].

والتقية التي يدين بها الشيعة كانت عند المانوية من المجوس، فقد كان المانويون يظهرون دين غيرهم ويبطنون دينهم إذا خافوا، وكانت السرية ـ التقية ـ أصلاً من أصول عقائد المجوس[4].

والمتعة التي يقول بها الرافضة هي امتداد لعقيدة وأفكار المجوس القديمة القائمة على إباحية النساء والأموال، ولكنهم صاغوها بصيغة جديدة[5].

لعل هذه الأمور هي أبرز ما تلقته الشيعة عن المجوس فهم أبرز الفرق الإسلامية الذين ظهر فيهم التشبه بالمجوس إلى حد كبير.

والفرقة الثانية التي ظهرت فيها عقائد المجوس بعد الشيعة هم

= بإنشاء الدولة العباسية، وهو شر من الحجاج وأسفك للدماء، قتله أبو جعفر المنصور سنة (١٣٧هـ).
انظر: السير (٦/٤٨ ـ ٧٤)، وميزان الاعتدال (٢/٥٨٩، ٥٩٠).

(١) محمد بن إسماعيل بن جعفر الصادق بن محمد بن علي بن الحسين بن علي بن أبي طالب، ترى الإسماعيلية أنه قام بالإمامة بعد أبيه سنة (١٣٨هـ)، ويكنى عندهم بالمكتوم، وهو أول الأئمة المكتومين عندهم، والقرامطة تعده من أولي العزم من الرسل ت سنة (١٩٨هـ)، انظر: الأعلام (٦/٤٣)، والملل والنحل (١/١٦٨).

(٢) انظر: فرق الشيعة ـ النوبختي والقمي ص(٨١).

(٣) انظر: المجوسية وأثرها في العالم الإسلامي ـ عقل العقل ص(١٢٧).

(٤) انظر: المرجع السابق (١٤١، ١٤٢).

(٥) انظر: المرجع السابق (١٤٨).

الصوفية، ولعل السبب الرئيس في ذلك هو قوة الصلة بين التشيع والتصوف، وبين الشيعة والصوفية على ما تقدم بيانه، والشيعة يتعبدون غالباً بدين المجوسية فأخذ منهم الصوفية هذه العقائد، فالشيعة هم الواسطة في نقل هذه العقائد إلى الصوفية، والسبب الآخر أن معظم شيوخ التصوف كانوا من الفرس حتى قال كثير من العلماء إن التصوف فارسي الأصل والمنشأ[1].

فوحدة الوجود التي عند الصوفية الغلاة كانت عقيدة ذائعة ذيوعاً عظيماً في أنحاء فارس وأدخلها أبو يزيد البسطامي[2] إلى المسلمين من أجل أنه انحدر من أصل فارسي قديم، وكانت تتمثل فيه نزعات أهل وطنه الدينية أقوى تمثيل. فقد ظهرت في فارس فكرة صدور كل شيء عن الله، ورجوع كل شيء إلى الله، والقول بأن العالم الموجود بحق هو الله، وكل هذه معان يفيض بها التصوف الغالي[3].

وأخذت الصوفية عن المجوس أيضاً السماع والغناء، حتى ادعى بعضهم أنه قربة إلى الله تعالى، والمجوس قبلهم كانوا مولعين بالعزف والغناء، وكانوا يرتلون الأناشيد والأدعية عن عبادتهم النار بلحن جميل وصوت منخفض إلى حد التمتمة أحياناً، وهذا برمته ظاهر عند الصوفية، فقد دخل في حفلات الذكر عندهم الموسيقى والغناء والرقص[4].

وقد تعمقت الغنوصية الفارسية المجوسية في الفلسفة الصوفية، فدخلت فكرة الثنائية بين الله والمادة في عقائدهم، فأصبح محمد ﷺ العقل الأول، ومن هذا العقل خرج النوس (النفس) ثم اللوجوس (الكلمة) ثم الانثروبوسي

---

(١) انظر: المجوسية وأثرها في العالم الإسلامي ص(٢١٣).

(٢) أبو يزيد طيفور بن عيسى بن شروسان البسطامي، كان جده مجوسياً فأسلم أثر عنه أقوال خطيرة لعله قالها في حالة الدهشة والسكر كقوله: «سبحاني» ونحوها، توفي سنة (٢٦١هـ).

انظر: السير (٨٦/١٣ ـ ٨٩)، وشذرات الذهب (١٤٣/٢، ١٤٤).

(٣) انظر: في التصوف الإسلامي وتأريخه ـ رنيو ص(٢٣)، نقلًا عن المجوسية ص(٢١٤).

(٤) انظر: المجوسية ص(٢١٥ ـ ٢١٧).

(الإنسان الكامل) ثم عدد من الكائنات الروحية، ثم يصل الأمر إلى المادة أصل الشرور في العالم، وكيف يستطيع الإنسان أن يصل ثانية إلى العقل الأول حيث يصل إليه بالغنوص بمنهج العرفان كما يسمى عندهم[١].

وكذلك فكرة التوصل إلى كنه الوجود، ومحاولة أن يجد في الخالق صورة المخلوق، أو أن يلغي ما بين الطبيعة الإلهية والطبيعة الإنسانية من تمايز، ومحاولة أن يجد في أصل الوجود عنصرين مختلفين للخير والشر، وكيف يتخلص الإنسان من عنصر الشر، كل هذه الأمور فلسفة غنوصية فارسية انتقلت إلى الصوفية الفلسفية الغالية[٢].

ومما ذكر العلماء من آثار المجوسية في الصوفية، المبالغة في الزهد بالأموال وترك النكاح ومواصلة الصيام، متأثرين في ذلك بالمانوية إحدى فرق المجوس المتأثرة بالنصرانية[٣].

وذكروا كذلك أن مما أخذته الصوفية الغالية عن المجوسية إباحة بعضهم نكاح المحارم كما هو حال شيوعية النساء عند المجوس[٤].

هذه أبرز العقائد الصوفية المتلقاة من عقائد المجوس.

وتلقى أهل الأهواء والبدع أيضاً عن المجوس القول بنفي القدر، فإن المجوس تقول بالقدر من الإنسان خيره وشره، فالإنسان هو المحدث لأفعاله بدون قدرة الله تعالى[٥] والمجوس يزعمون أن خالق الخير يزدان، وخالق الشر أهرمن[٦]، ومعلوم أن خالق الخير عندهم هو القديم بإجماع، وخالق الشر محدث، وهذا ما وجد عند بعض الفرق المتبدعة بعد ذلك ابتداءً من القدرية ثم المعتزلة ثم المتأثرين بالمعتزلة كالزيدية والرافضة وغيرهم، قال

---

(١) انظر: نشأة الفكر (١/٢١١، ٢١٢).

(٢) انظر: نشأة الفكر (١/٢١٢، ٢١٣).

(٣)(٤) انظر: المجوسية ص(٢١٧).

(٥) انظر: القضاء والقدر، المحمود ص(٧٦).

(٦) انظر: مختصر التحفة الإثنى عشرية ـ الألوسي ص(٣٠٠).

شيخ الإسلام في نفاة القدر عموماً: «ولهذا شُبِّه هؤلاء بالمجوس الذين يجعلون فاعل الشر غير فاعل الخير، فيجعلون لله شريكاً آخر»[1].

هذه هي جملة الأمور التي تلقتها الفرق المبتدعة أو بعضها عن المجوس.

مدى تلقي الفرق عن الصابئة:

الصابئة من الملل التي ذكرها الله تعالى في كتابه في سورة البقرة في قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَٱلَّذِينَ هَادُواْ وَٱلنَّصَـٰرَىٰ وَٱلصَّـٰبِـِٔينَ مَنْ ءَامَنَ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْـَٔاخِرِ وَعَمِلَ صَـٰلِحًا فَلَهُمْ أَجْرُهُمْ عِندَ رَبِّهِمْ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ ﴿٦٢﴾﴾ [البقرة: آية ٦٢].

وقد اختلف المفسرون في التعريف بهم لأسباب أهمها:

١) صعوبة الاطلاع على كتبهم لأن لغتهم غير معروفة.

٢) أنهم حريصون على كتم ديانتهم، وربما عملوا بالتقية إذا لزم الأمر.

٣) لا يحرصون على الدعوة إلى دينهم.

٤) أنهم أمة مسالمة مع الكل ولهذا لم يحصل منهم احتكاك مع غيرهم يمكن من خلاله استظهار حقيقتهم[2].

وتقسيم شيخ الإسلام للصابئة هو الأقرب، فقد جعلهم نوعين:

النوع الأول: صابئة حنفاء موحدون وهم من أتباع إبراهيم وموسى وعيسى، وهم الذين أثنى الله عليهم، وهؤلاء كانوا يدينون بالتوراة والإنجيل قبل التبديل والتحريف الذي دخل فيهما، وكانوا قبل ذلك كما سبق على ملة إبراهيم عليه السلام.

---

(١) منهاج السنة (٢/٢٧٧).

(٢) انظر: تلبيس إبليس ص(٩٢ ـ ٩٤)، وتاريخ الصابئة المندائيين ـ محمد حمادة ص(١٥ ـ ٧١).

النوع الثاني: الصابئة المشركون الذين صاروا إلى الشرك الخالص[1].

ولن أدخل في تفصيلات عقائدهم فليس هذا موطنه، ولكن أكتفي بما وجد عند المسلمين من عقائد هي ظاهرة عند الصابئة وهي قليلة جداً ولعلها من العقائد التي أخذوها هم عن غيرهم من الأديان.

فمن ذلك عقيدة الجبر التي عند المسلمين، فقد تأثر بها الجعد بن درهم حينما اتصل بالصابئة بحران وكانت تقول بالجبر[2].

وكذلك الصابئة يصفون الله تعالى بالصفات السلبية لا بالإيجاب فيقولون: لا يحد ولا يرى ولا يظلم ولا يجور ويسمونه بالأسماء الحسنى مجازاً، إذ ليس عندهم صفة حقيقية تثبت لله تعالى[3].

وهذا نراه عند فرق التعطيل من الجهمية والمعتزلة[4].

وعندهم تنزيه الله تعالى عن القبيح وفعل الشرور، وأخذته المعتزلة بعد ذلك لتصل من خلاله إلى عقيدة نفي القدر.

وكذلك ذكر العلماء أن عقيدة الصابئة الحرانيين في القدماء الخمسة ـ الله والنفس والهيولي والدهر والخلاء ـ أنهم قدماء وما عداهم فهو حادث هو ما ظهر بعينه بعد ذلك عند الإسماعيلية، وأثر في كلام بعض خلفائهم، فيكون للصابئة تأثيرٌ أيضاً في الإسماعيلية[5].

هذا أبرز ما ذكره العلماء عن عقائد الصابئة الموجودة عند بعض الفرق الإسلامية.

---

(١) انظر: الرد على المنطقيين ص(٢٨٩)، وبعدها.
(٢) انظر: القضاء والقدر ـ المحمود ص(٧٦، ٧٧).
(٣) انظر: نشأة الفكر (٢١٤/١)، نقله عن الآثار الباقية ـ البيروني ص(٢٠٥ ـ ٢٠٧).
(٤) انظر: نشأة الفكر (٢١٤/١).
(٥) انظر: نشأة الفكر (٢١٦/١، ٢١٧).

مدى تلقي الفرق عن أديان الهند وفلسفاتهم:

لا يشك أحد في أن أديان الهند أديان وضعية ليس لها صلة بالوحي، ولا بالرسالات مطلقاً، وإنما نتجت عن مواجهة الإنسان الهندي لقوى الطبيعة، وإحساسه الضعيف تجاهها، فأصبح متديناً بطبيعته يشغف بالروحانيات، ويسعى دائباً إلى معرفة الله، والهنود عبدوا آلهة كثيرة كلها من الظواهر الطبيعية المحيطة بهم[١].

وقد اشتهر عندهم من الأديان ثلاثة هي: الهندوسية[٢]، والجينية[٣]، والبوذية[٤].

وقد اتصل المسلمون بالهنود، واحتكوا بالثقافة الهندية المتناقضة، وترجمت كثير من الكتب الهندية إلى اللغة العربية، وزاد الاتصال بعد اتساع رقعة الفتوحات الإسلامية وانتشارها في بلاد الهند وحصول الاحتكاك المباشر بين المسلمين والهنود[٥].

وسوف أعرض لبعض عقائدهم على وجه العموم، والتي ظهرت بعد ذلك عند بعض فرق المسلمين.

---

(١) انظر: أديان الهند الكبرى ـ أحمد شلبي ص(٣٢)، وبعدها.

(٢) الهندوسية: إحدى ديانات الهند الكبرى، وهي دين الغالبية، وليس هناك مؤسس لها، وهي تجمع بين الوثنية الساذجة، والآراء الفلسفية، لهم كتاب اسمه «الفيدا» يجمع أناشيد دياناتهم. انظر: ذيل الملل والنحل (٥/٢)، وأديان الهند الكبرى ـ أحمد شلبي ص(٤٣).

(٣) الجينية: هي حركة عقلية متحررة من سلطان الويدات، وقد أسست على الهرب من الحياة ومنشؤها الزهد في خيرات الحياة، وعمادها الرياضة الشاقة، مؤسسها هو رجل يدعى مهاويرا، انظر: أديان الهند الكبرى ص(١١٢)، وبعدها.

(٤) البوذية: نسبة إلى مؤسسها سدهارتا جوتاما الملقب ببوذا، وهي ديانة فيها دعوة إلى التصوف والخشونة، ويعتقد البوذيون أن بوذا ابن الله ولهم عقائد عجيبة وكثيرة، انظر: الموسوعة الميسرة ص(١٠٧ ـ ١١١).

(٥) انظر: الفهرست ـ ابن النديم (٣٢١)، ومعالم الحضارة الإسلامية ـ د. مصطفى الشكعة ص(١٢٩).

فقد تكلم بعض علماء المقالات عن عقيدتهم في الله سبحانه وتعالى، ونقلوا كلامهم في ذلك، واستشفوا من كلام خواصهم تنزيه الله تعالى عن التشبيه، وعن الحوادث، وكذا نص بعضهم على نفي صفة العلو الذاتي عن الله تعالى كقولهم: له العلو التام في القدر لا المكان فإنه يجل عن التمكن»[1]. وهذا ما عند المعطلة من فرق المسلمين بشتى أصنافهم.

وحينما ينقل كلام العوام منهم يظهر منه أنهم على التشبيه والتجسيم كقول بعضهم في وصف الله: «إنه بطول اثني عشر إصبعاً في عرض عشر أصابع»[2] وهذا القول عند المشبهة من فرق المسلمين وخاصة قدماء الشيعة الرافضة كهشام بن الحكم الرافضي[3].

ومما تلقى المبتدعة عن الفلسفة الهندية مسألة «الجوهر الفرد» أو الجزء الذي لا يتجزأ وهذا المذهب ظهر في عقائد المعتزلة خاصة عند أبي الهذيل العلاف، وأبي علي الجبائي منهم، ثم اكتملت صورتها عند الأشاعرة[4]. ومن العلماء من يرى أن هذه المسألة من الفلسفة اليونانية كما سيأتي.

وإن أعظم أثر للديانات والفلسفة الهندية كان في الصوفية، وخاصة الغلاة منهم، وبصمات الفلسفة الهندية على عقائد الصوفية واضحة وكثيرة، حتى انتهى بعض الباحثين إلى القول بأن التصوف هو بعينه ما عند الهنود.

فوحدة الوجود المشهورة عند الصوفية لها أصول في التراث الفكري الهندي، فهي مؤدى فكرة الهندوس عن حقيقة هذا العالم وأصله، فمع قول الهندوس بتعدد الآلهة إلا أن هذه الآلهة مع التحقيق تؤول إلى إله واحد وهو الإله (براهما) الذي أخرج الوجود من ذاته، وهو الأصل الذي يستمد

---

(١) انظر: تحقيق ما للهند من مقالة مقبولة في الدين أو مرذوله، البيروني ص(٢٥).

(٢) انظر: المصدر السابق (٢٦).

(٣) انظر: مقالات الإسلاميين (١٠٦/١) وسيأتي ترجمة هشام في المبحث الثاني من الفصل الثالث.

(٤) انظر: نشأة الفكر (٢٢٢/١ ـ ٤٧١)، وتاريخ الفرق الإسلامية ـ د. علي الغرابي ص(٣٢٩).

العالم وجوده منه، وهو أصل الكائنات جميعها، وهذا الكون بكل ما فيه، ما هو إلا مظهر للوجود الحقيقي المطلق، وما هذه الحياة إلا أشكال لتلك القوة الوحيدة الأصلية[1].

فقضية وحدة الوجود التي نادى بها الحلاج وابن عربي وغيرهما من غلاة الصوفية لا يشك أحد في كونها مأخوذة بتمامها من الأديان الهندية[2]. وقيل من المجوسية كما تقدم، والمريد الصوفي شديد الشبه بما يسميه الهنود مرحلة التلميذ ثم البادىء المتميز «إنتيفاشين» ثم «أدهيكاين»[3].

وكذلك رياضة «اليوجا» الهندية التي تقوم على تعذيب البدن وقهره أحد أهم الطقوس الدينية الهندية التي تحارب كل زينة في الحياة[4]. وهذه هي أحوال الصوفية ورياضتهم ومجاهداتهم تقومم على تعذيب النفس، وتحمل المشاق، والتجوع، وحبس النفس، وإماتة الشهوات[5].

ـ الفناء[6] في الله عند الصوفية هو بعينه ما يُسمى «النيرفانا» عند الهنود وهما يتحققان بنفس الطرائق، ولهما نفس الغاية وهي الاتحاد بالله، فالفلسفة الهندية تقول «تات تقام إشي» أي (أنت هو ذاك) والصوفي المسلم يقول: «سبحاني ما أعظم شأني»[7] والفاني من الصوفية هو ال «غورو» عند الهنود بمعنى أن كلاً منهما فقد الشعور بالدنيا والحس، وحالة الوجد[8] عند

---

(١) انظر: نظرية الاتصال عند الصوفية ص(٣٤٠).

(٢) انظر: التصوف المنشأ والمصادر ص(١١٤).

(٣) انظر: مصادر التلقي عند الصوفية ص(٧٨).

(٤) انظر: التصوف منشؤه ومصطلحاته ص(٤٨).

(٥) انظر: التصوف المنشأ والمصادر ص(٩٩).

(٦) الفناء: هو الغيبة عن الأشياء فلا ترى شيئاً إلا الله تعالى، وتكون ناسياً لنفسك حتى تصبح لا ترى ولا تعلم شيئاً إلا الله، فتعتقد أنه لا شيء إلا هو، فتظن أنك هو. انظر: حاشية مصادر التلقي عند الصوفية ص(٤٦).

(٧) انظر: المصادر العامة للتلقي عند الصوفية ـ صادق سليم ص(٧٨).

(٨) الوجد: عبارة عن حالة يثمرها السماع، يجده المستمع من نفسه، وهذه الحالة لا تخلو: إما أن ترجع إلى مكاشفات ومشاهدات، أو ترجع إلى تغيرات وأحوال ليست من العلوم بل هي: كالشوق والخوف، والحزن، انظر: إحياء علوم الدين (٢/٢٦٨).

الصوفي هي ما يسمى عند الهنود «البهكشوا»[1].

وذكر إحسان إلهي ظهير صوراً أخرى للأمور التي أخذتها الصوفية عن ديانات الهند، ومنها التشابه بين حالة الذكر الصوفي، وذكر الطوائف الهندية من ملازمة الصمت وتسكين الحواس ونحوها وكلها عادات بوذية كما يظهر من تماثيل بوذا[2].

وكذلك ترك المال والخروج منه، ثم التسول أمام الناس وحمل المخلاة وكلها من لوازم الديانة البوذية، ومن نصائح بوذا الثمانية التي نصح دراويشه ورهبانه بها، وأيضاً مسألة التعري والتجرد عن الثياب وبقاء الشخص منهم كما خلقه الله وهو مشهور عند الصوفية لم يأخذوه إلا من البوذية والجينية.

وكذلك مسألة الرضا بجميع الأديان وعدم الاعتراض على أي ديانة حتى ولو كانت كفراً صراحاً، واتساع مذهبهم لمعتقدات الجميع أخذه الصوفية من أصول ديانة اليوجا التي ترى كل الديانات وكل الفلسفات حقاً لا ينبغي الاعتراض عليه[3].

وذكر العلماء أن أدوات العبادات الصوفية من المسبحة، والخرقة، والركوة، والعصا، موجودة عند الجانبين ولها نفس الدلالة عندهم جميعاً، وإن بعض أشكال السحر والشعوذة وهو ما يسمى بالطب الروحاني، وكتابة التعاويذ، وما إلى ذلك من الطقوس الهندية قد تأصلت عند بعض المتصوفين[4].

والقطب في الديانات الهندية وما أضفوه عليه من أوصاف غالية مثل قولهم: أنه الزمان الذي ينشي ويبلي ويفني[5] إلى آخر ما ذكروا، نجده عند الصوفية بنفس المكانة عند الهنود، فالقطب عندهم أو الغوث هو: خليفة

---

(١) انظر: المصادر العامة للتلقي عند الصوفية ص(٧٨).
(٢) انظر: التصوف المنشأ والمصادر ص(١٠٨).
(٣) انظر: التصوف المنشأ والمصادر ص(٩٧ ـ ١٢٠).
(٤) انظر: المصادر العامة للتلقي عند الصوفية (٧٨ ـ ٨٠).
(٥) انظر: تحقيق ما للهند من مقولة ص(١٧٨).

الإله في تصريف الحكم وتنفيذه في كل من عليه ألوهية الله تعالى، وهو القائم بالبرزخية العظمى بين الحق والخلق فلا يصل إلى الخلق شيء كائناً ما كان إلا بحكم القطب وتوليه، ونيابته عن الحق في ذلك، إلى آخر ما ذكروا من أوصاف غالية للقطب[1]. وبعض العلماء يرى أن الصوفية نقلت عن أديان الهند عقيدة التناسخ المشهورة[2].

والخلاصة: أن الفلسفة الهندية كان لها تأثير في بعض الفرق، وأن الصوفية من فرق المسلمين تكاد تكون أكثر عقائدها منقولة عن العقائد والفلسفات الهندية.

مدى تلقي الفرق عن الفلسفة اليونانية:

كلمة فلسفة دخيلة على اللغة العربية، وهي من أصل يوناني هو: «فيلاسوفيا» وتتكون من كلمتين: (فيلو) ومعناه محب ومحبة، (سوفيا) ومعناها: حكمة فيكون المعنى: محبة الحكمة، ويكون الفيلسوف هو محب الحكمة[3].

ثم أخذت الفلسفة معاني أخرى عند اليونانيين أنفسهم:

ففلاسفة الطبيعة منهم يعرفونها بأنها: البحث في طبيعة الكون، وفي عناصره، ومكوناته، ومحاولة الكشف عن أصله ونشأته.

والفلاسفة السوفسطائيين يعدونها ضرباً من الجدل، والتلاعب اللفظي يساعد صاحبه على تأييد رأيه، ونقض الرأي الآخر.

وعند سقراط: تعني دراسة الإنسان ومشاكله الأخلاقية، والسياسية، ويصل بحثها عند أفلوطين إلى ما وراء الطبيعة.

وعند أرسطو: هي البحث عن الوجود بما هو موجود.

وكلها معاً تنصب على محاولة الربط بين الفكر والحياة العملية، ثم

---

(١) انظر: تقديس الأشخاص في الفكر الصوفي (١/٩٣).

(٢) انظر: تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام ـ د. محمد أبو ريان ص(٨٥، ٨٦).

(٣) انظر: محاضرات في تاريخ الفكر في الإسلام ـ د. داود الفاضل ص(٧).

لما غلب الدين على الفلسفة في العصور الوسطى انتقلت اهتمامات فلسفة هذا العصر إلى التوفيق بين الدين والعقل، أو النقل والعقل، وانصب الاهتمام على الدفاع عن العقائد والحقائق الدينية[(١)].

وقد دخلت الفلسفة اليونانية على المسلمين من عدة طرق:

الطريق الأول: وجود بعض المدارس الفلسفية، ومراكز البحث الفلسفي في بعض البلدان التي فتحها المسلمون، كالإسكندرية[(٢)] مثلًا، والتي كانت مدرستها هي المدرسة اليونانية البحتة التي بقيت في البلاد التي فتحها المسلمون، ومع ما ذكر من أن عمر بن الخطاب رضي الله عنه قد أمر عمرو بن العاص بحرق مكتبة تلك المدرسة، إلّا أن أثرها لم يزل فيمن تعلم فيها، كما أن كتب جالينوس[(٣)] التي ألفت في العهد المتأخر من مدرسة الإسكندرية هي نفسها التي وصلت إلى العرب المسلمين وقاموا بدراستها[(٤)]، وقد انتقلت هذه المدرسة إلى أنطاكية[(٥)]، ثم إلى حرّان[(٦)]،

---

(١) انظر: المرجع السابق (٨).

(٢) الإسكندرية: اسم يطلق على مدنٍ كثيرة بناها الإسكندر اليوناني، ولم يبق ما يعرف بهذا الاسم إلاّ الإسكندرية العظمى التي بمصر، وقد اختلفوا في أول من أنشأها اختلافاً كثيراً. انظر: معجم البلدان ـ الحموي (١/١٨٢، ١٨٩).

(٣) ظهر جالينوس بعد ستمائة وخمس وستين سنة من وفاة أبقراط، وانتهت إليه الرئاسة في عصره، وكان فيلسوفاً، منطقياً، وهو الذي فسرّ كتب أبقراط، وأكثر كتبه في الطب، توفي في أيام ملوك الطوائف وبين المسيح وبينه سبع وخمسون سنة فهو قبل المسيح. انظر: الفهرست ص(٣٥٠)، وتاريخ اليعقوبي (١/١١٤).

(٤) انظر: نشأة الفكر ـ النشار ـ ج(١) ص(١٠٣، ٣٠٤)، وتاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام ـ د. محمد أبو ريان ص(١٩٢)، والإسلام في مواجهة الحركات الفكرية زمن الدولة الأموية ـ د. جميل المصري ص(١٠٧، ١٠٨).

(٥) أنطاكية: بالفتح ثم السكون، والياء مخففة، وهي بلدة بالشام بناها أنطيخس الملك الثالث بعد الإسكندر. انظر: معجم البلدان (١/٢٦٦)، وهي الآن إحدى مدن تركيا الكبار.

(٦) حرّان: بتشديد الراء، وآخره نون، مدينة عظيمة من جزيرة أقور، وهي قصبة ديار مضر، وهي على طريق الموصل والشام والروم. انظر: معجم البلدان (٢/٢٣٥).

مدينة الصابئة فصارت تلك المدينة مركزاً هاماً للثقافة اليونانية وكان ذلك في خلافة المتوكل[1]، ثم انتقلت بعد ذلك إلى بغداد، ووجدت كذلك مدارس فلسفية في الرها[2]، ونصيبين[3] والمدائن[4] كل ذلك في العهد الإسلامي، وهذا لا شك له دوره الكبير في دخول الفلسفة إلى بلاد المسلمين، وفي اتصال المسلمين بها.

الطريق الثاني: حركة الترجمة والنقل التي ارتآها بعض ولاة المسلمين ابتداءً من خالد بن يزيد بن معاوية[5]، ثم أبو جعفر المنصور[6]، إلى أن وصلت هذه الترجمة ذروتها سواءً في التوسع، أو في شدة خطورتها في عهد عبدالله المأمون بن هارون الرشيد[7] الذي اعتنى بهذا الأمر، وشجّع

---

(١) أبو الفضل جعفر بن المعتصم بالله محمد بن الرشيد هارون بن المهدي بن المنصور القرشي العباسي البغدادي، ولد سنة (٢٠٥هـ)، بويع له بعد وفاة أخيه الواثق سنة (٢٣٢هـ)، أظهر السنة سنة (٢٣٤هـ)، وغضب على ابن أبي دؤاد وصادره وسجن أتباعه ت(٢٤٧هـ). انظر: السير (١٢/٣٠ ـ ٤١)، والمعارف ـ ابن قتيبة ص(٢٢١).

(٢) الرها: بضم أوله، والمد، والقصر، مدينة بالجزيرة بين الموصل والشام، سمت باسم الذي استحدثها، وهو الرهاء بن البلندي. انظر: معجم البلدان (٢/١٠٦).

(٣) نصيبين: بالفتح ثم الكسر ثم ياء علامة الجمع الصحيح، وهي مدينة من بلاد الجزيرة على جادة القوافل من الموصل إلى الشام. انظر: معجم البلدان (٥/٢٨٨).

(٤) المدائن: بلدة بالعراق شبيهة بالقرية بينها وبين بغداد ستة فراسخ، وسميت مدائن؛ لأنها سبع مدائن بينها مسافات قريبة أو بعيدة. انظر: معجم البلدان (٥/٧٤، ٧٥).

(٥) خالد بن يزيد بن معاوية بن أبي سفيان أبو هاشم القرشي، كان موصوفاً بالعلم، اشتغل بالكيمياء والطب، وأمر بإحضار جماعة من الفلاسفة اليونانيين ممن يعرف العربية، وأمرهم بنقل الكتب من اللسان اليوناني إلى اللسان العربي، فكان أول نقل حصل في الإسلام، ت سنة (٨٤)، وقيل (٨٥)، وقيل (٩٠) من الهجرة. انظر: السير (٤/٣٨٢ ـ ٣٨٣)، والأعلام (٢/٣٠٠، ٣٠١).

(٦) الخليفة، أبو جعفر عبدالله بن محمد بن علي الهاشمي العباسي المنصور، ولد سنة (٩٥هـ)، ثاني خلفاء بني العباس، وأول من عني بالعلوم من ملوك العرب، وفي أيامه شرع العرب يطلبون علم اليونانيين والفرس، توفي ببئر ميمون من أرض مكة في ذي الحجة سنة (١٥٨هـ)، انظر: السير (٧/٨٣ ـ ٨٩)، والأعلام (٤/١١٧).

(٧) الخليفة، أبو العباس، عبدالله بن هارون الرشيد بن محمد المهدي بن أبي جعفر المنصور العباسي، ولد سنة (١٧٠هـ)، تمم ما بدأه جده المنصور من ترجمة كتب =

عليه، وأنشأ له داراً ببغداد اشتهرت بدار الحكمة[1].

بل وذكر الإمام السيوطي حكاية عن غيره: أن المأمون لما هادن بعض ملوك النصارى كتب إليه يطلب منه خزانة كتب اليونان، فأشار على الملك أحد بطارقته بأن يجهزها للمأمون ويرسلها إليه قائلاً له: جهزها إليهم فما دخلت هذه العلوم على دولة شرعية إلاَّ أفسدتها، وأوقعت بين علمائها[2].

فترجمة كتب الفلاسفة كان لها أعظم الأثر في الانحراف العقدي، وانتشار النظريات الفلسفية التي تناقض الدين من أساسه خاصة إذا علم أن المترجمين الذين تولوا ترجمة هذه الكتب هم ما بين زنديق[3] حاقد، ونصراني متربص، ومرتزق متهالك[4]، وقد كان لانحرافهم العقدي أثر في الترجمة وبهم ازداد السوء سوءاً، وأضحى الحال «ضغثاً على إبالة»[5].

الطريق الثالث: يقول النشار: والاحتمال الثالث: أن تكون معرفة

= العلم والفلسفة، وأتحف ملوك الروم بالهدايا حتى يصلوه بما لديهم من كتب الفلاسفة فبعثوا إليه بكتب أفلاطون، وأرسطو وغيرهم، وأطلق حرية الكلام والجدل، وأظهر محنة القول بخلق القرآن في آخر حياته ت سنة (٢١٨هـ). انظر: السير (١٠/٢٧٢ ـ ٢٨٩)، والأعلام (٤/١٤٢).

(١) انظر: صون المنطق والكلام ـ السيوطي ت د. النشار، وسعاد عبدالرزاق ج(١) ص(٣٩ ـ ٤٥)، وتحذير الأنام عن علم الكلام ـ د. الشبل ص(٧ ـ ٩)، والمناهج الإسلامية ـ أحمد شلبي ص(٦٢، ٦٣).

(٢) انظر: صون المنطق ج(١) ص(٤١).

(٣) زنديق: نسبة إلى الزندقة، وهي كلمة فارسية الأصل، ومعناها في الإسلام: هو من يبطن الكفر ويظهر الإيمان أو من لا يؤمن بالآخرة والربوبية ووحدانية الخالق، أو من يقوم بدوام الدهر، وقدم العالم، وقيل: من لا يتدين بدين، وهي في الأصل تطلق على ثانوية المجوس. انظر: الزندقة والزنادقة ـ عاطف شكري ص(١٠٧ ـ ١١٣).

(٤) انظر: صون المنطق ج(١) ص(٤٢، ٤٣)، والفهرست ـ ابن النديم ص(٣٠١ ـ ٣٠٤)، والمفكرون المسلمون في مواجهة المنطق اليوناني ـ مصطفى الطباطبائي ـ ترجمة عبدالرحمن البلوشي ص(١٦ ـ ١٩)، وحقيقة الفلسفات الإسلامية ـ جلال العشري ص(٨٩)، وموقف المتكلمين ـ الغصن ج(١) ص(٥٠، ٥١).

(٥) مجمع الأمثال ـ لأبي الفضل الميداني ت محمد أبو الفضل ج(٢) ص(٢٦٠) ومعنى المثل: بلية على أخرى.

المسلمين الأوائل بالفلسفة اليونانية إنما تمت عن طريق الغنوصية، وقد كانت الغنوصية تحمل في أعماق فلسفتها كثيراً من عناصر الفلسفة اليونانية»[١].

وكلامه هنا صحيح وقد تبين فيما تقدم أن ما أخذه المبتدعة عن الغنوصية فيه كثير من آراء الفلاسفة، وتأثر بها المبتدعة عن طريق الغنوصيين تأثراً مباشراً لشدة اتصالهم بالفرس واختلاطهم بهم.

الطريق الرابع: أن الاتصال نتج عن طريق المناقشات الشفهية التي كانت بين أهل الكلام ابتداء من المعتزلة وبين رجال الكنيسة النصرانية[٢]، فإما أن يكون المتكلمون تأثروا بمنطقهم مباشرة وهو منطق تأثر كثيراً بالفلسفة، فإن الروم كما يذكر ابن النديم كانت الفلسفة ظاهرة فيهم قبل المسيح، وأنها بعده ارتدت إلى قول الفلاسفة[٣].

أو أن المتكلمين أرادوا أن يتسلحوا بسلاح النصارى في المناقشات والدفاع عن العقائد وهو المنطق الأرسطي فدفعوا بالمأمون إلى ترجمة كتب الفلاسفة، ولهذا يذكر المؤرخون أن ثمامة بن الأشرس المعتزلي هو الذي أغرى المأمون بالانضمام إلى حركة الاعتزال، وجعل منه رجلاً ذا نزعة عقلية جعلته يقبل على ترجمة كتب الفلاسفة بكل حرص واهتمام[٤].

وأياً كان الطريق لدخول الفلسفة اليونانية على المسلمين، فإن كثيراً من أهل الأهواء قد تأثر بها، ونزع إليها، وهم في ذلك درجات.

فأعظم تلقٍ للفلسفة اليونانية هو ما تمثَّل فيمن يُسمَّون بفلاسفة العرب، أو فلاسفة الإسلام كالكندي[٥]، ....

---

(١) نشأة الفكر (١٠٨/١).

(٢) انظر: مناهج البحث عند مفكري الإسلام ـ د. النشار ص(٢١)، وعوامل وأهداف نشأة علم الكلام ـ د. يحيى هاشم فرغل ج(٢) ص(٢٥٧).

(٣) الفهرست ص(٢٩٩).

(٤) انظر: تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام ـ د. أبو ريان ص(١٩٨).

(٥) يعقوب بن إسحاق بن الصباح الكندي الأشعثي الفيلسوف، من ولد الأشعث بن قيس أحد ملوك العرب، وقد احتذى في تآليفه حذو أرسطو طاليس. ومن كتبه «إلهيات أرسطو» وعدة رسائل، كان متهماً في دينه، بخيلاً ساقط المروءة، توفي سنة (٢٦٠هـ)، انظر: السير (٣٣٧/١٢)، والأعلام (١٩٥/٨).

والفارابي[١]، وابن سيناء[٢]، ومن نحا نحوهم والذين تناولوا الفلسفة بمنهج تنسيقي حاولوا في ضوئه التوفيق بين مختلف المذاهب اليونانية من ناحية، ومن ناحية أخرى حاولوا جاهدين التوفيق بين الفلسفة وبين الشريعة، وهؤلاء ليسوا سوى شرّاح للفلسفة اليونانية، وامتداداً لأفكارها في العالم الإسلامي[٣]، ولا يسعنا إلاَّ أن ننبذ دائرتهم بكليتها فهي لا تمثل الإسلام في شيء، ويكفي أن نعلم أن معلمهم الذي يصدرون عنه هو أرسطو[٤] ويسمونه المعلم الأول، وهم يعظمونه فوق ما يعظمون به الأنبياء، ويرون عرض ما جاءت به الأنبياء على كلامه فما وافقه منها قبلوه، وما خالفه لم يعبؤوا به شيئاً، وإلحاد أرسطو انتقل إليهم، فكل فيلسوف عندهم لا يكون كافراً بالله تعالى وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر فليس بفيلسوف في الحقيقة[٥].

ويأتي بعد هؤلاء درجة في التلقي عن الفلاسفة بعض كبار المبتدعة

---

(١) شيخ الفلسفة الحكيم، أبو نصر محمد بن محمد بن طرخان بن أوزلغ التركي الفارابي المنطقي، كان يحقق كتب أرسطو طاليس ويقال: إنه أول من اخترع القانون، وله تآليف من ابتغى الهدى منها ضل وحار وتوفي في رجب سنة (٣٣٩)، انظر: السير (٤١٦/١٥ ـ ٤١٨)، وشذرات الذهب (٣٥٠/٢ ـ ٣٥٤).

(٢) أبو علي بن سيناء الرئيس، الحسين بن عبدالله بن الحسن البلخي ثم البخاري، كان أبوه كاتباً من دعاة الإسماعيلية قرأ جميع أجزاء الفلسفة وخاصة كتب الفارابي، من تصانيفه «القانون» و «الإشارات» وغيرها ت(٤٢٨هـ). انظر: السير (٥٣١/١٧ ـ ٥٣٦)، وشذرات الذهب (٢٣٤/٣).

(٣) انظر: حقيقة الفلسفات الإسلامية ـ جلال العشري ـ ص(٩٢، ٩٣)، والإسلام والمذاهب الفلسفية المعاصرة ـ د. مصطفى حلمي ص(١٠٠)، ودراسات في الفكر العربي الإسلامي ـ د. عرفان عبدالحميد ص(١٨٦).

(٤) أرسطو طاليس بن ينقو ماخس بن ماخاون، وهو من تلاميذ أفلاطون، وهو الذي أنشأ دراسة المنطق الرسمي، ولد سنة (٣٨٤ق.م) في مدينة ستاجيرا وتوفي سنة (٣٢٢ق.م)، انظر: الفهرست ص(٣٠٥)، والمائة الأوائل ـ مايكل هارت ترجمة خالد أسعد، وأحمد غسان ص(٥٨).

(٥) انظر: إغاثة اللهفان ـ ابن القيم ـ ت محمد الفقي ج(٢) ص(٢٥٩، ٢٠٦) وانظر: أقوالهم في فلاسفة الإسلام فتح الله خليف ـ ص(٣) إلخ الكتاب.

كالغزالي[1]، والرازي[2] وابن رشد[3]، وغيرهم. وهؤلاء اقتربوا في تأثرهم وتلقيهم من الفلاسفة من المتقدمين إلاّ أنهم لم يصلوا إلى إلحاد أولئك، وإنكارهم الدين كلية، وقد تتبع علماء أهل السنة فلسفة هؤلاء وبينوا ما عندهم من منطق أرسطو، وما عندهم من فلسفة السابقين على أرسطو[4]، وهؤلاء والذين قبلهم ظهرت آثارهم في فرق المبتدعة من بعدهم.

ولعل أبرز مظاهر تلقي المبتدعة عن الفلاسفة سواء من كتب أفلاطون، أو كتب أرسطو ما يلي:

أولًا: أعظم الفرق تأثراً بالفلسفة اليونانية والمنطق الأرسطي هم المعتزلة وهي أعظم فرق أهل الكلام، فإن دراسة الفلسفة اليونانية، واستيعابها من خلال الكتب المترجمة في العصر العباسي الأول قد فتحت أمام المعتزلة باب التفلسف في قضايا الكون، ونقل هذا الفكر من حدود الكلام إلى الفلسفة، وتحقق هذا فعلًا على يد محمد بن الهذيل العلاف،

---

(١) زين الدين أبو حامد محمد بن محمد بن أحمد الطوسي. الشافعي الغزالي، فيلسوف متصوف، قيل فيه: أبو حامد بلع الفلاسفة، وأراد أن يتقيأهم فما استطاع، له مؤلفات كثيرة منها «الإحياء» و «الاقتصاد في الاعتقاد» وغيرها. ت(٥٠٥هـ)، انظر: السير (٣٢٢/١٩ ـ ٣٤٦)، الأعلام (٢٢/٧، ٢٣).

(٢) أبو عبدالله محمد بن عمر بن الحسين القرشي البكري الطبرستاني، ولد سنة (٥٤٤هـ) ومؤلفاته كثيرة جدّ منها: «تأسيس التقديس» و «أسرار التنزيل» وقد بدت في تواليفه بلايا وعظائم وسحر وانحرافات عن السنة، والله يعفو عنه، فإنه توفي على طريقة حميدة، كانت وفاته سنة (٦٠٦هـ)، انظر: السير (٥٠٠/٢١، ٥٠١)، والأعلام (٣١٣/٦).

(٣) أبو الوليد محمد بن أبي القاسم أحمد بن شيخ المالكية، أبي الوليد محمد بن أحمد بن رشد القرطبي ولد سنة (٥٢٠هـ)، عني بكلام أرسطو وترجمه إلى العربية وزاد عليه له مؤلفات كثيرة منها: كتاب «جوامع كتب أرسطو طاليس» و «شرح القياس» و «مناهج الأدلة» توفي محبوساً بداره بمراكش سنة (٥٩٤هـ) وقيل (٥٩٥هـ) انظر: السير (٣٠٧/٢١ ـ ٣١٠)، والأعلام (٣١٨/٥).

(٤) انظر: منطق ابن تيمية ومنهجه الفكري ـ د. محمد حسن الزين ص(٣٠٠ ـ ٣١٢)، وموقف ابن تيمية من فلسفة ابن رشد ـ الطبلاوي محمود سعيد ص(٢٣) وبعدها إلخ الكتاب.

وإبراهيم بن سيار النظام ومن معهم[1].

قال شيخ الإسلام: «فإن المعتزلة تقرب مناهجهم من مناهج الفلاسفة إلاَّ في هذا الأمر وهو أن المعتزلي لا يجوِّز الكذب على رسول الله ﷺ»[2].

وقد بيَّن العلماء أن الذي دفع المعتزلة إلى دراسة الفلسفة اليونانية والإفادة منها أمران:

الأول: أنهم وجدوا في الفلسفة ما يرضي نهمهم العقلي وشغفهم الفكري.

الثاني: أن الفلاسفة وغيرهم لما هاجموا بعض المبادىء الإسلامية تصدى المعتزلة للرد عليهم، واستخدموا بعض طرقهم في النظر والجدل، وتعلموا كثيراً منها ليستطيعوا أن ينالوا الفوز عليهم[3].

وقد سبق أن بينت أن أصول المعتزلة لم تخرج في ثوبها الفلسفي عند ظهور المعتزلة الأوائل كواصل بن عطاء، وعمرو بن عبيد، وإنما كان ذلك في المتأخرين من المعتزلة وأعظم رجالها أبو الهذيل العلاف، والنظام، ثم بلغ المذهب أوجه من التفلسف على يدي أبي علي الجبائي، وابنه أبي هاشم الجبائي في أواخر القرن الثالث الهجري وأوائل القرن الرابع[4].

ومظاهر تلقي المعتزلة عن الفلاسفة هي:

١) أسلوبهم في الجدل والكلام مأخوذ من المنطق الأرسطي، فهم يبدأون بمقدمات هذا المنطق في النظر والعلم والدليل، وهم في الوسائل

---

(١) انظر: مذهب المعتزلة من الكلام إلى الفلسفة ـ د. رشيد البندر ص(٣٥)، وعلم الملل والنحل ـ ميثم الجنابي، ص(١٩٦).

(٢) انظر: بغية المرتاد ت د. الدويش ص(٣٣٦)، وانظر: الجانب الإلهي من التفكير الإسلامي ـ د. البهي ص(٢٠٢)، وتاريخ المذاهب الإسلامية ـ أبي زهرة، ص(١٢٤).

(٣) انظر: تاريخ الفرق الإسلامية ـ د. علي الغرابي ص(١٤٧).

(٤) انظر: مجموع الفتاوي ج(٩) ص(٦ ـ ٢٤)، والمدخل إلى دراسة علم الكلام ـ د. حسن الشافعي ص(١١٦) وبعدها.

كالمناطقة تماماً وإن كانوا يختلفون في المقاصد والنتائج، وانظر أمثلة ذلك في مثل قضية إثبات الصانع، وتقرير الربوبية، وتقرير النبوات ونحوها. وكلها يستخدمون فيها القياس العقلي المنطقي اليوناني.

وهذه الوسائل كما قال شيخ الإسلام: «فإن هذه الطرق كثيرة المقدمات، ينقطع السالكون فيها كثيراً قبل الوصول، ومقدماتها في الغالب إما مشتبهة يقع النزاع فيها، وإما خفية لا يدركها إلاَّ الأذكياء»[١].

فالمعتزلة أخذوا فكرة المنطق وطبقوها على معتقداتهم وإن كان الاختلاف في بعض جزئياته حاصل فيما بينهم وبين اليونانيين[٢]. وهم بهذا قرروا أن المسلم بحاجة ماسة إلى علم المنطق حتى يستطيع إقامة الدليل على وجود الله مثلاً، وظنوا أن من لا يعرف المنطق عاجز عن البرهنة على صحة عقائده[٣].

٢) وتلقوا عن الفلاسفة مبدأ تعظيم العقل ورفعه فوق مكانته، وإعطائه من السلطة ما لا يدخل تحت قدرته المحدودة، وهذا أدىَّ بهم إلى وضع قاعدتهم المشهورة في المعارف وهي: «الفكر قبل ورود السمع»[٤]، وهذا الغلو في العقل هو ما عند الفلاسفة قبلهم الذين يعدون العقل القوة الصرفة المدركة للصورة الكلية أي الماهية، وهو أقوى من الحس وأعمق لأنه يدرك ماهيات الأشياء جميعاً. . . إلخ ما ذكروا[٥].

---

(١) مجموع الفتاوي (٩/٢٢).

(٢) انظر: المقارنة في الاتجاه العقلي في مشكلة المعرفة عند المعتزلة ـ مهدي أبو سعدة، ص(١٦)، وانظر: الإسلام والعقل ـ د. عبدالحليم محمود ص(١١٤) وبعدها.

(٣) انظر: عقيدة التوحيد في القرآن الكريم ـ محمد أحمد ملكاوي، ص(٣١٣)، وانظر المدارس الفلسفية اليونانية قبل أرسطو ـ د. عبدالمعبود سالم ص(٣٠٦).

(٤) انظر: المعتزلة جار الله ص(١٠٧)، وانظر: قضية الثواب والعقاب بين مدارس الإسلاميين ـ د. جابر السميري ص(٢٢٥)، وبعدها، وانظر: الأصول الفكرية للمناهج السلفية عند شيخ الإسلام خالد العك ص(١٢١).

(٥) انظر: أرسطو ـ د. مصطفى غالب ص(١٢١ ـ ١٢٥)، وأفلاطون ـ مصطفى غالب (٣٣، ٣٤)، وأفلوطين ـ مصطفى غالب ص(٤٩)، والشيخ الرئيس ابن سيناء ـ عمر الطباع وعبدالمنعم الهاشمي ص(٧٧)، وفلاسفة الإسلام ـ فتح الله خليف ص(١٣٥)، وبعدها.

٣) مسألة «التعطيل»:

قال شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله: «فنقل أرباب المقالات الناقلون لاختلاف الفلاسفة في الباري ما هو؟ قالوا: قال سقراط وأفلاطون وأرسطو: إن الباري لا يعبر عنه إلاَّ بهو فقط، وهو الهوية المحضة غير المتكثرة، وهي الحكمة المحضة والحق المحض، وليست لله صورة مثل الصورة التي تكثرت في العنصر، وهو الأيس الذي لا يحيط به الذهن ولا العقل. ولا يجوز عليه التغير، ولا الصفة ولا العدد ولا الإضافة ولا الوقت ولا المكان ولا الحدود، ولا يدرك بالحواس ولا بالعقول من جهة غاية الكنه، لكن بأنه واحد أزلي ليس باثنين، لأنا إن أوقفنا عليه العدد لزمته التثنية، وإن أوقعنا عليه الإضافة لزمه الزمان والمكان والقبل والبعد، وإن أوقعنا عليه المكان لزمه الحدود، وجعلناه متناهياً إلى غيره... إلخ»[1].

فهذه المقولات الفلسفية هي ما يقوله المعتزلة وأهل الكلام بعدهم في نفيهم الصورة والحدود والمكان، وهي وسائل وذرائع لنفي الصفات عن الله تعالى، وهذا المعنى يؤكده أبو الحسن الأشعري بقوله: «غير أن هؤلاء الذين وصفنا قولهم من المعتزلة في الصفات لم يستطيعوا أن يظهروا من ذلك ما كانت الفلاسفة تظهره، فأظهروا معناه بنفيهم أن يكون للباري علم وقدرة وحياة وسمع وبصر، ولولا الخوف لأظهروا ما كانت الفلاسفة تظهره من ذلك...»إلخ[2].

٤) أصل «العدل» أو «نفي القدر»:

يقول زهدي جاء الله: «إن تعمق المعتزلة في درس الفلسفة اليونانية ترك في عقائدهم أثراً بعيداً ولا سيما في مسألة القدر، فإنهم أخذوا عنها قول أرسطو أن الله تعالى ليس مطلق التصرف يفعل ما يريد بل هو نظام،

---

(١) درء التعارض (٢/١٥٩، ١٦٠)، وانظر: «الفلسفة اليونانية قبل أرسطو ـ د. عبدالمعبود سالم ص(٢٦٩) وبعدها.

(٢) مقالات الإسلاميين (٢/١٧٦، ١٧٧)، والأهواء والفرق والبدع عبر تاريخ الإسلام ـ د. ناصر العقل ص(١١٢ ـ ١١٤).

وإذا كان كذلك فإنه تعالى يسير ضمن نظام لا يمكنه مخالفته والخروج عليه ـ تعالى الله عما يقولون ـ ولما آمن المعتزلة بهذا المبدأ الفلسفي راحوا يطبقونه على أقوالهم الدينية»[1].

وقولهم بالصلاح والأصلح الذي وضعه النظام، ثم تبعه المعتزلة في ذلك يرى الشهرستاني أنه أخذ هذه العقيدة من قدماء الفلاسفة الذين قضوا بأن الجواد لا يجوز أن يدخر شيئاً لا يفعله[2]، وكذا قوله في إرادة اللهتعالى: بأنها على اختلاف متعلقاتها لا تعني شيئاً غير العلم، فإن هذا المعنى وجد عن الفارابي، وهو في الغالب مستقى من الفلسفة الأفلوطينية[3].

وقول أكثر المعتزلة في أفعال التولد وأنها من فعل الإنسان يفعله في نفسه وفي غيره بسبب يحدثه في نفسه أو في غيره، كالحركة والسكون وما يتولد عنهما في نفسه أو في غيره تأثروا فيها كثيراً بقانون العليّة الفلسفي، وأن الأسباب موجبة لمسبباتها[4].

٥) وأما ما تلقاه المعتزلة عن الفلاسفة من دقيق الكلام فأجمله فيما يلي:

١) نظرية «الجزء الذي لا يتجزأ، أو الجوهر الفرد»[5].

فالذين يقولون بهذا من المعتزلة كأبي الهذيل العلاف ومن تبعه كمعمر بن سليمان، وهشام الفوطي المعاصرين له تأثروا فيها وتلقوها عن الفلاسفة القدامى، عن طريق الكتب التي ترجمت في الآراء الطبيعية في عصر أبي

---

(١) المعتزلة ـ الجارالله ص(١٠٢)، وانظر: قضية الخير والشر ـ د. محمد الجليند ص(٢٤٨)، والفلسفة الإسلامية وصلتها بالفلسفة اليونانية ـ السيد المهدلي ص(٣١).

(٢) انظر: الملل والنحل (٥٤/١).

(٣) انظر: مشكلة أفعال العباد في الفكر الإسلامي وموقف المعتزلة منها ـ د. علي الشابي ص(٩١).

(٤) انظر: نشأة الفكر (٤٨٢/١).

(٥) انظر: ص(٤٢٧) من البحث.

الهذيل العلاّف[1].

والذين نفوا الجزء الذي لا يتجزأ كالنظّام مثلاً، فإن نفيه أيضاً مأخوذ عن الفلاسفة، وهو يشبه ما قاله أحد الفلاسفة، من أن المسافة لا تتناهى أبداً من جهة أن الخط ينقسم إلى نقط لا نهاية لها، وكل نقطة تنقسم أيضاً إلى نقط لا نهاية لها[2]. وقد بنى النظّام على هذا القول، قوله بالطفرة[3]، وقد تقدم أن هذه النظرية أخذت عن فلاسفة الهند، فلعلها في الأصل هندية ثم انتقلت إلى الفلسفة اليونانية، وإن كان الجزم بذلك من الصعوبة بمكان.

٢) ونظرية الحركة والسكون (دوام حركة الأجسام) يشبه مذهب هرقليطس[4] في التغير الدائم[5]. وقولهم إن الأجسام في حالة خلق الله كانت متحركة حركة اعتماد ـ يعني دفع وقصور ـ هي برمتها حركة التوتر عند بعضهم[6].

٣) ونظرية الكمون[7] التي قال بها متأخروا المعتزلة وعلى رأسهم النظّام، مال فيها النظّام كثيراً إلى الفلاسفة الطبيعيين[8].

---

(١) انظر: مذاهب الإسلاميين ـ عبدالرحمن بدوي (١/١٨٣، ١٨٤)، والمدارس الفلسفية اليونانية قبل أرسطو ـ د. عبدالمعبود سالم ص(٢٣٩)، وعوامل وأهداف نشأة علم الكلام في الإسلام ـ د. يحيى فرغل ص(٢٦٨).

(٢) وهو: «زينو» انظر: الملل والنحل (١/٥٥، ٥٦)، والمعتزلة ـ جارالله ص(١٢٢).

(٣) الطفرة عند النظام: هي دعواه أن الجسم قد يكون في المكان الأول، ثم يكون منه إلى المكان العاشر دون أن يمر على ما بين الأول والعاشر. انظر: الملل والنحل (١/٥٦).

(٤) هرقليطس: لم أجد له ترجمة.

(٥) انظر: مذاهب الإسلاميين (١/٢٣٤).

(٦) وهم: «الرواقيون» انظر: نشأة الفكر (١/٢٣٤).

(٧) والمراد بها: «أن الله أكمن بعض المخلوقات في بعض، وأن التقدم والتأخر في ظهورها، إنما يقع في مكامنها لا في خلقها». انظر: الانتصار ـ الخياط ص(٥١، ٥٢).

(٨) انظر: الملل والنحل (١/٥٦).

وظهر أثر الفلسفة اليونانية على بقية الفرق الإسلامية على النحو التالي:

فالصوفية ظهرت فيها ملامح الفلسفة اليونانية، وامتزجت علومهم بعلوم الفلاسفة في القرن السادس الهجري الذي شاعت فيه مذاهب المتكلمين والفلاسفة في الصانع وصدور الموجودات عنه، فاستحال التباعد الذي كان بين الصوفية والفلسفة إلى نوع من التقارب بينهما في القرن السادس والسابع[1] ومظاهر هذا الامتزاج والتأثر كانت في:

١ ـ القول بوحدة الوجود الذي عند الصوفية يعتبر ملمحاً بارزاً من ملامح المدرسة الرواقية، فقد ذهبت هذه المدرسة إلى أن هذا الكون تسري فيه روح كلية، وأن خالقه ليس مفارقاً له، بل هو باطن فيه، فمنه العالم حدث وإليه يعود، وأن ما يلوح لنا من مظاهر التغير والكثرة بين أجزاء العالم ليس إلا سطحاً ظاهراً تكمن وراءه الوحدة والاتفاق، فهذا القول هو البذرة الأولى لفكرة وحدة الوجود عند الصوفية[2]. والصوفية أخذت هذا القول كما هو عند الفلاسفة عن طريق الأفلاطونية المحدثة التي تقوم على أساس القول بالفيض عن المطلق الكلي الذي يحوي الوجود ولا يحويه شيء، لأن كل شيء فيه، وهو مبدأ هذا الوجود[3].

٢ ـ وطريق المعرفة عند الصوفية «الكشف» متأثر كثيراً بفلسفة أفلوطين التي تعتبر أن المعرفة مدركة بالمشاهدة في حال الغيبة عن النفس وعن العالم المحسوس[4]، وأصلها موجود عند أرسطوا طاليس في مفهومه لطبيعة الخالق واجب الوجود وعلاقته بالمخلوقات[5].

---

(١) انظر: دراسة في التصوف الفلسفي الإسلامي ـ د. السيد المهدلي ص(١١).

(٢) انظر: نظرية الاتصال عند الصوفية، ص(٣٣٤، ٣٣٥)، ونشأة الفكر (١/١٧٣).

(٣) انظر: أبو حامد الغزالي والتصوف ـ عبدالرحمن دمشقية ص(١٣٩)، وأصول الفكر اليوناني ـ جان بيار فرنان ـ ترجمة ـ د. سليم حداد ص(٩١).

(٤) انظر: التصوف المنشأ والمصادر ص(١٢٥).

(٥) انظر: التصوف منشؤه ومصطلحاته ص(٥٠، ٥١).

٣ ـ وتلقى الصوفية عن الفلسفة الأفلوطينية نظرية الفيض، فعند أفلوطين: نجد أن الله والعقل الأول والنفس الكلية والمادة غير المصورة والنفوس الجزئية، كل أولئك عبارة عن مراتب الوجود في الأفلوطينية، وهذا ما يوجد في مدرسة ابن عربي في الحقيقة المحمدية، أول فيض من الذات الإلهية، ثم بقية الفيوضات في جميع الموجودات، وعند ابن الفارض في وحدة الشهود[١] وعند الإشراقية السهروردية[٢] التي تجعل الله نوراً فياضاً بالأنوار القاهرة وهي النفوس والعقول[٣].

٤ ـ وتلقى الصوفية كذلك عن الفلاسفة ما يسمى «بالرياضة» التي هي طريق الخلاص، وأعظم وسائل الاتصال بالله، وهي تقوم على تزكية النفس بالمجاهدة، وحياة الخلوة والاعتزال، وقد وجدت عند العالم الرياضي اليوناني فيثاغوراس[٤]، وعند أفلوطين[٥].

ولا أدل على تأثر الصوفية بالفلسفة اليونانية وتلقيهم عنها مما نجده من كلام على ألسنة كبرائها من تعظيم لكبار الفلاسفة كأفلاطون وتلقيبه بمعلم الخير، وتلقيب سقراط[٦] وغيره بأنهم من أهل الأنوار، وقول

---

(١) وحدة الشهود: هي اتصال ذوقي خاص يفيد الثنائية بين الخالق والمخلوق، وهي حال بين الحلول والاتحاد ووحدة الوجود، وهي ما يطلق عليها الصوفية «عين التوحد» أو «مقام الجمع» انظر: نظرية الاتصال عند الصوفية ص(٥٨، ٥٩).

(٢) وهي: ورود المعرفة على النفس مباشرة من الملأ الأعلى من غير أن تطلبها النفس. انظر: تاريخ الفكر العربي ـ عمر فروخ ص(١٣٢)، وهي منسوبة إلى السهروردي.

(٣) انظر: التصوف المنشأ والمصادر ص(١٢٣).

(٤) انظر: التصوف منشأه ومصطلحاته ص(٥٢).

وفيثاغورس: هو الذي تنسب إليه الفيثاغورية الذي عاش بين سنتي (٥٧٢ ـ ٤٩٧) قبل الميلاد، وهو أول من نطق في الأعداد والحساب ووضع الألحان، وكان فيلسوفاً معلماً بكل أصول الحكمة. انظر: تاريخ اليعقوبي (١١٩/١)، والموسوعة الفلسفية العربية (١٠٤٩/٢).

(٥) انظر: أبو حامد الغزالي والتصوف ـ عبدالرحمن دمشقية ص(١٤٠)، وستأتي ترجمة أفلوطين.

(٦) سقراط: معناه ماسك الصحة، وكان زاهداً خطيباً حكيماً، وقد خالف قومه في عبادة =

عبدالكريم الجيلي[1]: إنه أخذ اللب من أفلاطون، وأن أرسطو تلميذ أفلاطون لزم خدمة الخضر، واستفاد منه علوماً جمة، وكان من تلاميذه[2].

- وأما تلقي الشيعة عن الفلاسفة فيظهر جلياً في عقائد الباطنية من غلاة الشيعة، فمن وصاياهم لدعاتهم: «إذا ظفرت بالفلسفي فاحتفظ به، فعلى الفلاسفة معولنا»[3] ويقول الشهرستاني: «إن الباطنية القديمة قد خلطوا كلامهم ببعض كلام الفلاسفة وصنفوا كتبهم على هذا المنهاج»[4].

١ ـ فالنزعة الباطنية التي تميزت بها الفلسفة الفيثاغورية انسجمت مع ميولهم، وكان غلاة الشيعة أكبر تلامذة للفيثاغورية، فقد كان لفكرة الأعداد والحروف مكان واضح في أفكارهم التي تعتبر الحروف رموزاً ترمز إلى أعداد، والأعداد ترمز إلى حروف، كما اعتبرت للحروف خصائص خاصة، وأفكار الميم والسين والعين لدى الغلاة هي من جملة هذه الأفكار[5].

٢ ـ ونظرية الفيض الأفلاطوني أثرت تأثيراً بالغاً في العقائد الإسماعيلية فهم يقولون: العقل الأول هو الذي أبدع النفس الكلية، ثم بواسطة العقل والنفس وجدت جميع المبدعات الروحانية والمخلوقات الجسمانية، وهذا هو تعبير الأفلاطونية المحدثة[6].

= الأصنام وأقام عليهم الحجة في بطلان عبادتهم حتى اضطروا الملك إلى سجنه وقتله، وكان مذهبه من الصفات قريباً من مذهب أهل الإثبات.
انظر: إغاثة اللهفان (٢/٢٦٤)، والفهرست ص(٣٠٤).

(١) عبدالكريم بن إبراهيم بن عبدالكريم بن سبط عبدالقادر الجيلاني، من علماء الصوفية له كُتب كثيرة منها: «شرح مشكلات الفتوحات الربانية» و «الإنسان الكامل في معرفة الأواخر والأوائل» ت سنة (٨٣٢هـ). انظر: الأعلام (٤/٥٠، ٥١).

(٢) انظر: التصوف المنشأ والمصادر ص(١٣١، ١٣٢).

(٣) مشكاة الأنوار الهادمة لقواعد الباطنية الأشرار - يحيى بن حمزة - ت محمد الجليند ص(٢١).

(٤) الملل والنحل (١/١٩٢، ١٩٣).

(٥) انظر: الحركات الباطنية في العالم الإسلامي ـ د. محمد الخطيب ص(٣٧).

(٦) انظر: مشكاة الأنوار ص(٦٩)، والحركات الباطنية ص(٣٨) والإسماعيلية المعاصرة ـ محمد الجوير ص(٧٣)، وبعدها. والعقائد الباطنية وحكم الإسلام فيها ـ د. صابر طعيمة ص(٩٦)، وبعدها.

٣ ـ والقول بقدم العالم، فالعالم في وجوده لم يسبقه عدم كما يزعمون، بل حصل من السابق نفس التالي، وهو أول مبدع، وحدث من المبدع الأول النفس الكلية الفاشية جزئياتها في هذه الأبدان المتركبة، ثم تولد من حركة النفس الحرارة، ومن سكونها البرودة، ثم تولد منها الرطوبة واليبوسة، ثم تولدت الاستقصاءات الأربعة، وهي الماء والهواء والنار والأرض، ثم تفاعلت إلى هذيانات هي أفحش مما ذكر[١]. والقول بقدم العالم هو قول أرسطو كبير الفلاسفة[٢].

٤ ـ واتفاقاً مع الأفلاطونية، جرّد الإسماعيلية الله من كل صفة، وصرفوا الصفات إلى أول مبدع خلقه الله بزعمهم وهو العقل الأول[٣].

ـ ومارس الأشاعرة المنطق اليوناني، وراعوا في استدلالاتهم ومناظراتهم قواعده، وصارت هذه طريقة المتأخرين منهم كالغزالي، والرازي بل اختلطت مسائلهم بمسائل الفلسفة في عصر متأخريهم.

وبعد هذا العرض المجمل والذي تضمن مدى تلقي الفرق عن الأديان والأفكار الفلسفية السابقة على الإسلام أكون قد خرجت بأمور:

١) أن تأثر أهل الأهواء والبدع من المسلمين بالديانات السابقة على الإسلام حاصل، وليس من سبيل إلى إغفاله أو دفعه، ومن رأى من المؤلفين المعاصرين[٤] بأن قضية التأثر والتأثير وخاصة تأثر الفكر الإسلامي بالأفكار السابقة عليه لا يعتد به، وأنه مبالغ فيه، وإن ما عند المسلمين ـ المبتدعة ـ من فكر فإنما هو تطور داخلي في الفرقة نفسها وليس تأثراً بغير المسلمين، وهذا كله من باب التعظيم للعقلية الإسلامية وإثبات استقلالها عن غيرها وقيامها بالتفكير العقلي المجرد، أقول أن من رأى هذا الرأي فقد أخطأ من وجوه:

---

(١) انظر: مشكاة الأنوار ص(٧٠)، والإفحام لأفئدة الباطنية الطغام ـ يحيى العلوي ت فيصل عون ص(٢٠).
(٢) انظر: أرسطو ـ مصطفى غالب ص(٧٥).
(٣) انظر: الإسماعيلية المعاصرة ص(٧٣).
(٤) انظر مثلاً: التراث والتجديد ـ حسن حنفي ص(٩١).

أ) أن العلماء الذين عاصروا نشأة الفرق، أو كانوا قريبي عهد بهذه النشأة قد ألمحوا في غير موضع إلى تأثر بعض الفرق بالديانات والأفكار السابقة على الإسلام، ومن أولئك: أبو الحسن الأشعري في مقالات الإسلاميين، والشهرستاني في الملل والنحل، وابن حزم في الفصل وغيرهم من المتقدمين، ومن المتأخرين شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله في سائر كتبه تقريباً، وتلامذته كابن القيم وغيرهم. وكثير من المؤرخين[1] وغيره، وكلهم يذكرون في غير موضع مدى تأثر المبتدعة بغيرهم من الأمم السابقة، وهؤلاء وغيرهم ممن لم أذكرهم عُمد في نقل مقالات أهل الفرق وتأصيلها، والمتقدمون منهم عاصروا نشأة بعض الفرق، ووقفوا على أحوال رجالها، فهم لا شك أعلم وأعرف بحالهم من المعاصرين.

ب) لا يمنع أن يكون التلقي من غير المسلمين من الفلاسفة وغيرهم هو مما ارتآه بعض المبتدعة ضرباً من ضروب التطوير على حد التعبير الذي ذكروه، فبعض الفرق رأت في تلقي المنطق الأرسطي وقواعده وأقيسته تطويراً لعقيدتها سواء في أساليب الدفاع عن الإسلام أو في تقرير تلك العقائد كما فعلت المعتزلة مثلًا، فليس أوائل المعتزلة كالمتأخرين منهم. وليس أوائل الأشاعرة كالمتأخرين منهم كذلك، وكذا الشيعة والصوفية.

ج) ليس ما عند المبتدعة من ضلال فكرٍ شيئاً يفخر به المسلم بأنه من ذات العقلية العربية الإسلامية حتى ننافح عنه، ونزعم استقلاليته وتجرده عن التأثر بالأفكار الأخرى، بل غالب ـ إن لم يكن كل ـ ما عند المبتدعة ضلال وتخبط، وفي كثير منه ما يدل على ضعف التفكير والتصديق بأمور يضطر العقل إلى إنكارها، وتنفر الفطرة من إقرارها، وهذا واضح تمام الوضوح في عقائد الشيعة، وعقائد الصوفية، فعقائدهم لا شك أنها دخيلة على المسلمين، وعلى العقل الناضج المستنير بنور الوحي.

د) أن من يؤمن بأحاديث افتراق الأمة التي أخبر بها النبي ﷺ فإنه

---

(١) كابن النديم في الفهرست وغيره. انظر: دراسات في الفكر العربي الإسلامي ـ د. عرفان عبدالحميد ص(٢٦٠).

لزاماً سوف يقر بما جاء في بعضها من أن هذه الأمة ستتبع سنن الأمم قبلها حذو القذة بالقذة والنعل بالنعل[1]. وكفى بهذه النصوص دليلًا على تحقق التأثر والتلقي عن غير المسلمين.

٢) تبين لي حين استقراء وتتبع مدى تلقي المبتدعة عن الأديان والأفكار السابقة على الإسلام أن كثيراً من البدع لا تنحصر في ديانة واحدة، أو فكر معين، بل تتكرر في الظهور عند أكثر من ملة، وعند أكثر من فكر فلسفي، ولهذا فقد وجدت نفسي مضطراً لأنقل كل عقيدة من العقائد عن كل مصدر وجدتها فيه.

فمثلاً من العقائد الدخيلة على الإسلام والمسلمين ما أصلها يهودي، ونصراني، ومجوسي، وفلسفي يوناني، أو غنوصي كعقيدة التعطيل، ونفي القدر مثلاً، وكذا غيرها من العقائد قد يكون عند أكثر من ملة، وعند أكثر من فكر، والمبتدعة أخذت من هؤلاء جميعاً على حسب درجة الاتصال، وعلى حسب قوة السبب المؤثر.

ثم إن هذه الظاهرة تدل على وجود اختلاط في عقائد الملل والنحل والأفكار والفلسفات السابقة على الإسلام، وهذا يحتاج إلى بيان أمرين:

أ) الأمر الأول يخص اختلاط الفلسفة بالدين هل المؤثر هو الدين المحرف أثر في الفلسفة العقلية البحتة؟ أم أن الفلسفة الإلحادية المادية هي التي أثرت في الدين؟

ب) والأمر الثاني يخص الفلاسفة أنفسهم وهو بيان المؤثر من المتأثر في الفلسفات وبيان أيهما الأقدم هل هي الفلسفة الشرقية؟ أم الفلسفة اليونانية الغربية؟

---

(١) كما قال عليه السلام: **«لتسلكن سنن من قبلكم حذو النعل بالنعل، ولتأخذن مثل أخذهم، إن شبراً فشبر»**. الحديث رواه الحاكم في المستدرك ـ كتاب العلم (١٢٩/١)، وإسناده ضعيف لحال كثير بن عبدالله المزني: انظر: صفة الغرباء ـ سليمان العودة ص(٤٤).

وهذان التساؤلان يحتاج كل منهما إلى بحث وتوسع ليس هذا مجاله، ولكن الذي توصلت إليه حسب ما بذلت من جهد، وما تُوفر لدي من المراجع: أن الفلاسفة المشهورين - أعني فلاسفة اليونان - فيهم من تأثر بالدين وهم أساطينهم الأوائل كفيثاغورس وسقراط وأفلاطون، فإنهم كانوا يهاجرون إلى أرض الأنبياء بالشام، ويتلقون عن لقمان الحكيم ومن بعده من أصحاب داوود وسليمان كما ذكر شيخ الإسلام رحمه الله[(١)].

وذكر ابن القيم أنهم كانوا يعظمون الرسل والشرائع، وموجبين لاتباعهم، خاضعين لأقوالهم، وأنهم كانوا معروفين بالتوحيد، وإنكار عبادة الأصنام[(٢)] فهؤلاء تأثروا بالأنبياء والأديان فكان فيهم التوحيد وتعظيم الشرائع مما يدلل على أنهم تأثروا بالأديان قبل التحريف وظهور الشرك فيها.

والصنف الثاني منهم هم الذين تأثروا بالأديان المحرفة التي ظهر فيها الشرك كالصابئة، فظهر عندهم الشرك بالكواكب، وهم الذين قال فيهم شيخ الإسلام: «فالأولون يسمون الكواكب الآلهة الصغرى ويعبدونها بأصناف العبادات»[(٣)].

والصنف الثالث من الفلاسفة لم يكن لهم اتصال بالنبوات ومعرفة آثارهم كأرسطو طاليس الذي لم يسافر إلى أرض الأنبياء، وإن كان عنده قدر يسير من الصابئية الصحيحة، فابتدع لهم التعاليم القياسية التي صارت فيما بعد قانوناً لأتباعه[(٤)]، وأرسطو هو الذي جمع مسائل المنطق[(٥)]، وهذب مباحثه، ورتب مسائله وفصوله وجعله أول العلوم الحكمية وفاتحتها، ولذلك يسمى بالمعلم الأول[(٦)].

---

(١) انظر: نقض المنطق، ت محمد حمزة، وسليمان الصنيع ص(١١٢، ١١٣).
(٢) انظر: إغاثة اللهفان (٢/٢٥٩ - ٢٦٦).
(٣) نقض المنطق ص(١٧٧).
(٤) انظر: المصدر السابق ص(١٧٨، ١٧٩).
(٥) المنطق عندهم هو: علم لقوانين تعصم مراعاتها عن الخطأ في الفكر، وهو يبحث في القوانين والشروط الضرورية للوصول إلى حكم صحيح يقبله كل مفكرٍ عادي. انظر: تسهيل المنطق - عبدالكريم الأثري ص(٦)، ومبادىء الفلسفة - أحمد أمين ص(٤٤).
(٦) انظر: مقدمة ابن خلدون ص(٤٩٠).

ومن سوء الحظ أن فلسفة أرسطو هي التي نالت رواجاً في العالم الإسلامي حتى أنها اشتهرت في العهد الأخير بأنها فلسفة اليونان، وقد ذكر شيخ الإسلام أن هذه الفلسفة هي التي كان يسلكها الفارابي، وابن سيناء، وابن رشد، وغيرهم[1]، فهؤلاء الصنف هم الذين أثروا في الفكر الإسلامي أكثر من غيرهم، وهم الذين دخلت فلسفتهم العقلية المجردة عن التأثر بدين أو فكر على دين الإسلام وغيره من الأديان.

وأما ما يخص المسألة الثانية وهي من المؤثر في الآخر من الفلسفة الغربية والفلسفات والأفكار الشرقية؟ فهذه المسألة أيضاً موطن خلاف كبير بين الكتاب في الفلسفة وعلم الكلام، وكثير من الباحثين العرب في هذه المسألة حاولوا جاهدين إثبات أصالة الفكر الشرقي وقدمه، وعدم تبعيته للفلسفة الغربية[2]، ولست أرى ما يدعو إلى بذل هذا الجهد، وإظهار هذا الحماس لإثبات أن ما عند الشرق من فلسفات ـ وهي في كثير منها خرافات وأباطيل ـ، أنها من أبكار الأفكار الشرقية المجردة، بل لعل كونها دخيلة عليهم أهون من ذلك، وليس المقام هنا لسرد ذلك الخلاف بين الكتاب، إلاَّ أن ما توصلت إليه في هذه المسألة هو أن الفلسفة التي دخلت على المسلمين وتأثروا بها قسم منها فلسفة يونانية خالصة لم يسبق اليونان إليها أحد مثل منطق أرسطو، وقياساته، وبراهينه فهو المكتشف لذلك[3].

والقسم الآخر نقلته الفلسفة اليونانية إلى المسلمين ودخل عن طريقهم، ولكنه مختلط بكثير من فلسفات وأديان الشرق كالهند وبلاد فارس، مثل الفلسفة الأفلوطينية المحدثة والتي عرفها المسلمون منسوبة إلى أرسطاليس وهي في الحقيقة لأفلوطين وهي مشوبة كثيراً كما ذكرت بالآراء الشرقية

---

(١) انظر: الرد على البكري ص(٢٠٦).

(٢) انظر: المدارس الفلسفية قبل أرسطو ـ د. عبدالمعبود سالم ص()، وأصالة الفكر العربي ـ د. محمد عبدالرحمن مرحبا ص(٢٣٧)، وبعدها.

(٣) انظر: المنطق وتاريخه من أرسطو حتى راسل ـ روبير بلانشي ـ ترجمة خليل أحمد ص(٤٠)، وبعدها.

والديانات التي كانت قائمة بالشرق، وتأثرت كذلك بالغنوصية المجوسية، وظهرت فيها الأمور الروحية الغامضة، والتي من خلالها نفذت فلسفات اليونان إلى المسلمين، وقد قيل: إنه كان في أرسطو نزعة جافة مجردة لم تصادف هوى في نفوس بعض المسلمين، فجاءت هذه الأفلاطونية المحدثة وأمدتها بنزعة روحية نفذت إلى أعماق بعض المسلمين[1].

إني ومن خلال هذا العرض الموجز أردت أن أبين أن العقائد التي تلقاها المبتدعة من السابقين على الإسلام تتكرر عند أكثر من ديانة وأكثر من فكر نتيجة للتأثر والتأثير الذي وقع بين السابقين خاصة بعد تحريف الأديان، فرأيت أن أنقلها من الجميع على ضوء ما ثبت لي بعد الاستقراء.

٣) تلقي الفرق عن السابقين على الإسلام ولَّد اتصالًا بينهم، واختلاطاً بين عقائدهم وأخذ كل فرقة ما يناسبها عند الأخرى، لأن غالب العقائد البدعية يخرج من مشكاة واحدة كما بينت، فلا غرو أن يحصل اختلاط بين الفرق واتصال واستفادة الفرقة من الأخرى، وهم قد شابهوا السابقين في اتصالاتهم واختلاط عقائدهم.

السبب الثاني: توافق المبتدعة في العلامات والسمات والمناهج غالباً:

إن من ينظر أحوال أهل البدعة يرى الفارق الكبير بينهم وبين أهل السنة والجماعة، فقد ظهرت في المبتدعة سمات وعلامات سلوكية، وعقدية، وتعبدية، وأخلاقية، بل وعلمية ميزتهم عن أهل السنة وهي في الغالب منهم، وكثمرة للاتصاف بهذه السمات والعلامات أصبح لهم مناهج خاصة بهم زادت في تميزهم عن أهل السنة، سواءً في التعامل مع النصوص، أو في تقرير عقائدهم، وفي الدعوة إليها، وكذلك في التعامل مع غيرهم.

---

(١) انظر: نشأة الفكر (١٨٢/١)، وأصول الفكر اليوناني ـ جان بيار فرنار ـ ترجمة سليم حداد ص(٩)، وبعدها، والإسلام والمذاهب الفلسفية المعاصرة ـ د. مصطفى حلمي ص(٢٧ ـ ٣٤).

وهذه السمات، وتلك المناهج اجتمع عليها أكثر المبتدعة والأغلب منهم لا جميعهم، فقد تختلف فرقة منهم في مدى اتصافها بتلك السمات، ومدى اعتمادها على تلك المناهج، ثم إن هذه الأحكام لا تشمل جميع أشخاصهم لكنهم اتصفوا بها جملة[(١)].

أما السمات والعلامات فأبرزها إجمالاً: إتباع الهوى والظنون، والجهل، والغلو، والتعصب، والخصومة والتفرق والمعاداة، والخروج عن السنة والجماعة، التناقض والاضطراب والحيرة.

ـ فأما الهوى: فهو «كل ما خالف الحق، وللنفس فيه حظٌ ورغبة من الأقوال والأفعال والمقاصد»[(٢)] وإذاً فكل ما مالت إليه النفس من الشهوات أو الشبهات فهو هوى، واتباعه هو أصل الضلال كما قال شيخ الإسلام[(٣)]، قال تعالى: ﴿وَمَنْ أَضَلُّ مِمَّنِ ٱتَّبَعَ هَوَىٰهُ بِغَيْرِ هُدًى مِّنَ ٱللَّهِ﴾ [القصص: آية ٥٠]. وقال تعالى: ﴿أَفَرَءَيْتَ مَنِ ٱتَّخَذَ إِلَٰهَهُۥ هَوَىٰهُ وَأَضَلَّهُ ٱللَّهُ عَلَىٰ عِلْمٍ وَخَتَمَ عَلَىٰ سَمْعِهِۦ وَقَلْبِهِۦ وَجَعَلَ عَلَىٰ بَصَرِهِۦ غِشَٰوَةً فَمَن يَهْدِيهِ مِنۢ بَعْدِ ٱللَّهِ﴾ [الجاثية: آية ٢٣].

واتباع الهوى والظن أبرز سمة من سمات أهل الأهواء، وهو علامة عليهم، بل هو قاسم مشترك بين جميع أهل الضلال والباطل من المشركين والكفار وأهل الافتراق لأنهم اتصفوا ببعض خصال الكفار[(٤)]، فهم ما اخترعوا ما اخترعوه، وتمسكوا بما وجدوه مما هو مخالف للسنة إلاَّ اتباعاً للهوى، حفظاً لشهرةٍ، أو طمعاً في كسب مادي، أو تعنتاً في مواجهة الخصوم، أو خوفاً من تحمل مسؤوليات التغيير، أو مخالفة العرف[(٥)].

وقد اشتهر عند أهل السنة تسمية أهل البدع بأهل الأهواء في كثير من

---

(١) انظر: مناهج أهل الأهواء والافتراق والبدع وأصولهم وسماتهم ـ د. ناصر العقل ص(٩، ١٠).

(٢) الهوى وأثره في الخلاف ـ الشيخ عبدالله الغنيمان ص(١٢).

(٣) انظر: مجموع الفتاوى (٣٨٤/٣).

(٤) انظر: مناهج أهل الأهواء والافتراق ص(١٢).

(٥) انظر: البدعة تحديدها وموقف الإسلام منها ـ د. عزت عطية ص(٢٣٩ ـ ٢٤١).

آثارهم، بل جاء في الحديث المشهور عن رسول الله ﷺ أنه قال: «**ألا وإنه يخرج من أمتي قوم يهوون هوى يتجارى بهم ذلك الهوى كما يتجارى الكلب بصاحبه...**»[1] الحديث.

وقال ابن القيم: «وكان السلف يسمون أهل الآراء المخالفة للسنة وما جاء به الرسول في مسائل العلم الخبرية، وأهل مسائل الأحكام العملية يسمونهم أهل الشبهات والأهواء؛ لأن الرأي المخالف للسنة جهل لا علم، وهوى لا دين، فصاحبه ممن اتبع هواه بغير هدى من الله، وغايته الضلال في الدنيا والشقاء في الآخرة»[2]. وتسمية المبتدعة بأهل الأهواء جاءت من جهتين:

١) **الجهة الأولى**: أنهم لم يأخذوا الأدلة الشرعية مأخذ الافتقار إليها، والتعويل عليها حتى يصدروا عنها، بل قدموا آراءهم واعتمدوا على أهوائهم ثم جعلوا الأدلة الشرعية منظوراً فيها وراء ذلك[3].

٢) **الجهة الثانية**: أن الابتداع هو اتباع الهوى، لأن العقل إذا لم يكن متبعاً للشرع لم يبق له إلا الهوى والشهوة بدليل قوله تعالى: ﴿يَٰدَاوُۥدُ إِنَّا جَعَلْنَٰكَ خَلِيفَةً فِى ٱلْأَرْضِ فَٱحْكُم بَيْنَ ٱلنَّاسِ بِٱلْحَقِّ وَلَا تَتَّبِعِ ٱلْهَوَىٰ فَيُضِلَّكَ عَن سَبِيلِ ٱللَّهِ ...الآية﴾ [ص: آية ٢٦]. فحصر الحكم في أمرين لا ثالث لهما عنده وهما الحق والهوى[4].

وأهل الأهواء يجمعون بين أتباع الهوى، وأتباع الظن وهما متلازمان كما قال ابن القيم ـ رحمه الله ـ: «إن الكلام في الدين نوعان: أمر وخبر، فما عارض الأمر كان من باب الهوى الذي يأمر به الشيطان والنفس، وما عارض الخبر كان من باب الظن والخرص الذي هو أكذب الحديث،

---

(١) أخرجه أبو داود في سننه، ك السنة ـ باب شرح السنة (١٩٨/٤)، حديث رقم (٤٥٩٧)، والحاكم في المستدرك، كتاب العلم (١٢٨/١)، وصححه ووافق عليه الذهبي.

(٢) إغاثة اللهفان (١٣٩/٢).

(٣) انظر: البدعة تحديدها وموقف الإسلام منها ـ د. عزت عطية ص(٢٣٩).

(٤) انظر: الاعتصام ـ الشاطبي (٥١/١).

وهؤلاء لا تجدهم إلا وقد جمعوا بين الأمرين، فهم في الإرادات تابعون لأهوائهم، وفي الاعتقادات تابعون لظنونهم، قال تعالى: ﴿إِن يَتَّبِعُونَ إِلَّا ٱلظَّنَّ وَمَا تَهْوَى ٱلْأَنفُسُ وَلَقَدْ جَآءَهُم مِّن رَّبِّهِمُ ٱلْهُدَىٰٓ﴾[1] [النجم: آية ٢٣].

وعلى ما تقدم فما دام أن قاعدة الانطلاق عند المبتدعة كلهم (الهوى) فلا غرابة أن تختار كل فرقة، أو كل شخص منها ما يناسب هواه، ويستميل مزاجه من عقائد الفرق الأخرى، وخاصة إذا علمنا أن الهوى المضاد للهدى قد يكون هوىٰ الإنسان نفسه، وقد يكون هوىً لغيره وهو يتبعه[2].

وأما «الجهل»:

فهذه السمة في المبتدعة لا تقل عن سابقتها، بل هي الأصل الثاني من أسباب الضلال كما قال تعالى: ﴿فَنَسُوا۟ حَظًّا مِّمَّا ذُكِّرُوا۟ بِهِۦ فَأَغْرَيْنَا بَيْنَهُمُ ٱلْعَدَاوَةَ وَٱلْبَغْضَآءَ إِلَىٰ يَوْمِ ٱلْقِيَـٰمَةِ﴾ [المائدة: آية ١٤]. والجهل الذي اتسم به المبتدعة كان بنقص العلم الشرعي عندهم من جهة، وبعدم وجود العلم النافع لديهم من جهة أخرى[3]، ولعل هذا ظاهر في رؤوس أهل البدعة فلم يخل حالهم من أن يكونوا جاهلين بعلوم الشريعة ومصادر الأحكام وخاصة السنة[4].

أو أنهم أهل علم غير نافع كعلم الكلام والفلسفة ونحوه، وهذا كله جهل، وأما العوام منهم، فقد جمعوا بين العجز عن البحث والنظر للوصول إلى الحق، وبين اعتقاد ما يخالف ذلك واتباع كل ناعق والسير وراء كل شعار مرفوع، فهم فقدوا العلم، وفقدوا الفطرة السليمة والعقل البدهي، حتى غدوا غير قادرين على رؤية الحق مع وضوحه وجلائه[5].

---

(١) الصواعق المرسلة (١٢١٠/٤).

(٢) انظر: إغاثة اللهفان (١٣٩/٢).

(٣) انظر: مقدمة في أسباب اختلاف المسلمين وتفرقهم ـ محمد العبده، طارق عبدالحليم ص(١٠١).

(٤) انظر: علم أصول البدع ـ علي حسن الأثري ص(٤٣، ٤٤).

(٥) انظر: مقدمة في أسباب اختلاف المسلمين وتفرقهم ص(١٠٦، ١٠٧).

وقد عرض العلماء لفروع جهل المبتدعة عموماً، وهي بإجمال:

- الجهل بنصوص الكتاب والسنة وما دلا عليه، والجهل بآثار السلف رحمهم الله، حتى صار أهل البدعة ينصرون مقالات يظنونها من دين الإسلام، وليست منه، وما وضعوه من معارضة بين العقل والوحي وما ترتب على ذلك من بدع، إنما كان بجهل كما قال ابن القيم رحمه الله:

«إن هذه المعارضة بين الوحي والعقل نتيجة جهلين عظيمين، جهل بالوحي وجهل بالعقل»[١].

ولهذا صار شعار أهل البدعة ترك الآثار، وأهل السنة يرون أنهم على الطريق ما كانوا على الأثر[٢].

- ومن ذلك جهلهم بعقيدة السلف، ومن هنا فضّل سائر المبتدعة عقيدة الخلف على عقيدة السلف، فجمعوا بين الجهل بطريقة السلف والكذب عليهم، وبين الجهل بتصويب طريق الخلف، كما ذكر ذلك ابن القيم[٣].

وهذا الجهل واضح في كثير من مؤلفات المبتدعة التي عرضوا فيها لمقالات الناس في العقائد، تجد أن منهم من لا يعرض لطريقة أهل السنة الصحيحة جهلاً بها، وقد يعرض عقائد فاسدة وينسبها لأهل السنة وهي في الحقيقة لأشياخه من المبتدعة[٤].

- ومن ذلك جهلهم بمقاصد الشريعة، والتخرص على معانيها بالظن من غير تثبت[٥].

- ومنه جهلهم بأساليب اللغة وكلام العرب، ولهذا يلاحظ أن البدعة

---

(١) الصواعق المرسلة (١٢٠٨/٤).
(٢) انظر: حقيقة البدعة وأحكامها ـ سعيد الغامدي (١٧٦/١).
(٣) انظر: الصواعق المرسلة (١٦٤/١، ١٦٥)، والأهواء والفرق والبدع عبر التاريخ ـ ناصر العقل ص(١٤٨).
(٤) انظر: الفرق بين الفرق ـ البغدادي ـ ص(٣٥٩) إلى آخر الكتاب.
(٥) انظر: الاعتصام ـ الشاطبي (٢٤٥/١).

تمكنت من قلوب العجم أكثر منها في قلوب العرب، ولهذا طمع فيهم أهل الأهواء أكثر من غيرهم[1].

ـ ومنه الجهل بقواعد العلوم وأصولها كالمطلق والمقيد، والعام والخاص، والناسخ والمنسوخ والمجمل والمبين[2].

ـ ومن جهلهم الإعراض وعدم التصديق بالحق، وهذا من أعظم أسباب الغواية، فما من فرقة من الفرق إلا ونجدها كذبت بشيء مما جاء عن الله تعالى، إما برد لفظه ومعناه كما هو عند غلاة الفرق، أو رد معناه، أو ترك العمل به، وكل هذه أنواع للإعراض والتكذيب[3].

فهذه أبرز معالم الجهل عند المبتدعة، وهو من أعظم سماتهم، وهذا كان له دور في التأثر بالبدع من ثلاث جهات:

١) أن المبتدعة دأبوا على تتبع الجهَّال من الناس، ولم يكثر سواد المبتدعة إلَّا الرعاع والجهلة من العوام، وسمة الجهلة هؤلاء أنهم يتبعون كل ناعق، ويميلون مع كل ريح[4].

٢) أن هؤلاء الجهال أخذوا يطلبون العلم من غير أهله، فيطلبونه من أهل الأهواء والبدع فيخرجون بفساد الدين والدنيا[5].

٣) أضف إلى ذلك أن بعض من يترك ما كان عليه من بدع بعد أن يمجها ويمقتها، أنه إذا كان جاهلًا بمذهب السلف، فإنه يكتفي بالانتقال إلى أي مذهب آخر يعادي مذهبه الأول وينقض منهجه، وهذا أدى إلى اتصال الفرق ببعضها.

ـ وأما الغلو فهو أيضاً سمة واضحة عند المبتدعة على اختلافهم في الأشياء التي برز غلوهم فيها.

---

(١) انظر: مقدمات في الأهواء والافتراق والبدع ص(١٢٠).

(٢) انظر: الاعتصام (٢٤٥/١).

(٣) انظر: مجموع الفتاوى (١٠٥/٢٠).

(٤) انظر: شرح السنة ـ البربهاري ـ ص(٤٤).

(٥) أهل الأهواء والفرق ص(١٢٠) وبعدها.

فمنهم من ظهر غلوه في الدين والعبادة حتى خرج عن المنهج النبوي في عبادته لله تعالى. ومن ذلك غلو الخوارج الذين غلو في العبادة والإيمان حتى تولد من غلوهم توسيع دائرة التكفير، وذلك حين كفروا المسلمين بكل ذنب، وفي المقابل تضييق دائرة الإسلام فقد أصبحوا يرون أنه لا مسلم على وجه الأرض إلا من كان على نهجهم.

ويلحق بهذا أيضاً غلو الصوفية في الانقطاع للعبادة، والمبالغة في الزهد والتقشف وإرهاق النفس بحرمانها من كل مباح تحتاجه، وهكذا.

ومنهم من ظهر غلوه في تعظيم الأشخاص، كتعظيم الأئمة عند الشيعة حتى وصل عند بعضهم أن رفعوهم إلى منزلة الإله، وكتعظيم الأولياء عند الصوفية مثلاً.

ومنهم من ظهر غلوه في العقل البشري، وفي تفكيره واجتهاده وما يؤدي إليه ذلك التفكير العقلي من نتائج في أصول الدين وفروعه، حتى صار العقل عند هؤلاء حاكماً بإطلاق، وهذا الغلو ظاهر في المتكلمين ابتداءً من الجهمية ثم المعتزلة ثم الأشاعرة والماتريدية.

هذه أبرز معالم الغلو عند المبتدعة.

ومدى تأثير الغلو في الاتصال بين عقائد الفرق:

أن من كان له ميل إلى التنطع والتشدد تجده يميل إلى الخوارج في النظر إلى المقصرين في الأعمال مثلاً، وتجد له أيضاً ميل إلى غلو الصوفية وزهدهم وهكذا.

ومن اعتاد تأليه البشر أو طائفة منهم، وجرى هذا في دمه، تجد له ميل إلى التشيع حتى وإن كان من فرقة أخرى، ولهذا بينت فيما سبق وجود أفراد من المعتزلة مثلاً يميلون إلى تفضيل علي والقول بإمامته وما هذا ـ والله أعلم ـ إلا لأن بيئتهم قد اعتادت قبل الإسلام تأليه البشر.

وإن كان ممن تستهويه الأهواء، ويميل إلى العقليات فإنك تجده يميل إلى أهل هذه النزعة من المعتزلة وغيرهم، ويفتتن بهم، لأنه يشعر أنه

يمارس هواية ويستلذ بها ويستغرق فيها[1]، وهذا واضح في كثير من الفرق التي تأثرت بالنزعة العقلية.

وأما التعصب:

فإن المفارقين للسنة مغالون في التعصب للأشخاص بلا علم ولا عدل، ومغالون في التعصب لبدعتهم، وهذا من تزيين الشيطان لهم تلك الأهواء، ومن خذلان الله لهم، كما قال تعالى: ﴿أَفَمَن زُيِّنَ لَهُۥ سُوٓءُ عَمَلِهِۦ فَرَءَاهُ حَسَنًاۖ فَإِنَّ ٱللَّهَ يُضِلُّ مَن يَشَآءُ وَيَهۡدِي مَن يَشَآءُۖ﴾ [فاطر: آية ٨].

وظاهرة تعصب المبتدعة لشيوخهم جرَّهم إلى تقليدهم التقليد الأعمى في كل قول وفعل، ثم تعدى ذلك حتى وصل إلى المفاخرة والتباهي بمن ينتسب إليه، والطعن والإزراء والتنفير عن الآخرين، وهذا كثير وموجود في كل فرقة من الفرق لا ينكره إلاَّ من هو منهم في غفلة[2].

يقول شيخ الإسلام رحمه الله: «وليس لأحد أن ينصب للأمة شخصاً يدعو إلى طريقته، ويوالي ويعادي عليها، غير النبي ﷺ، ولا ينصب لهم كلاماً يوالي عليه ويعادي غير كلام الله ورسوله، وما اجتمعت عليه الأمة، بل هذا من فعل أهل البدع الذين ينصبون لهم شخصاً أو كلاماً يفرقون به بين الأمة، يوالون به على ذلك الكلام أو تلك النسبة ويعادون»[3].

فالتعصب والتقليد هو طريقة أهل الفرقة حتى إنهم عند الاختلاف يقولون نتمسك بقول من قلدناه، ونقدمه على كل ما عداه، وهذا من أعظم البدع وأقبح الحوادث كما قال ابن القيم رحمه الله[4].

---

(١) انظر: الأهواء والفرق والبدع ص(١٨٢).

(٢) انظر: الدر النضيد ـ الشوكاني ص(٢٨، ٢٩).

(٣) انظر: مجموع الفتاوى (٢٠/٢٦٤)، وانظر: الدرة البهية في التقليد والمذهبية من كلام شيخ الإسلام ابن تيمية. أعدها محمد شاكر الشريف ص(٣٩).

(٤) انظر: رسالة التقليد ـ ت محمد عفيفي ص(٥٩، ٦٠).

والتقليد الذي عليه أهل البدعة هو التقليد المذموم، وهو القائم على أمرين:

١) القائم على غير حجة وبرهان.

٢) أو القائم على حجة وأصل، لكنها حجج وأصول باطلة كأقوال الأئمة المزعومة، أو الحجج العقلية المخالفة ونحوها[١].

وقد نتج عن التعصب المذموم، والتقليد الأعمى نتائج خطيرة.

منها: ادعاء العصمة للمتبوع والمقلَّد سواء نص على ذلك أو لا[٢].

ومنها: عدم قبول الحق، ورده إذا جاء من المخالف[٣].

ومنها حرص أهل الأهواء على التعلق ببدعتهم والدعوة إليها والتفاني في ذلك[٤].

وهذا التعصب فتح باب الاتصال بين الفرق من حيث إن أهل كل بدعة قد تعصبوا لها واستفادوا من غيرهم ما يعضد تلك البدعة، فأهل التعطيل تعصبوا له وفتحوا باب الاستفادة من الموافق لهم في هذه البدعة من الفرق الأخرى، فاستفاد الأشاعرة من بعض أدلة المعتزلة على ذلك مثلاً.

وسيأتي في الفصول القادمة كيف استفادت الفرق الأخرى التي تبنت التعطيل بأدلة المعتزلة وشبههم.

وتجد الذين تبنوا عقيدة نفي القدر استفادوا من بعضهم، بل وأطلقوا على أنفسهم اسماً يشملهم حيث تسموا (بأهل العدل) وتسمى المعطلة «بأهل التوحيد» مع أنهم من فرق شتى، وقس على ذلك الذين اجتمعوا على الإرجاء في باب الإيمان تجد أن أدلتهم واحدة، وكل يأخذ بقول الآخر وهكذا.

---

(١) انظر: التقليد في الشريعة الإسلامية، عبدالله عمر الشنقيطي ص(٨٢)، وبعدها.

(٢)(٣) انظر: وجوب لزوم الجماعة وترك الفرق ـ جمال الشيربادي ص(٢٢٧).

(٤) انظر: الأهواء والفرق والبدع ص(١٨٥).

ـ وأما الفرقة:

فالمبتدعة أهلها، وهذه الفرقة هي التي نبه الله عليها في قوله: ﴿وَلَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ تَفَرَّقُوا وَاخْتَلَفُوا مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَهُمُ الْبَيِّنَاتُ﴾ [آل عمران: آية ١٠٥]، وهذا التفريق هو الذي يصيِّر الفرقة الواحدة فرقاً، والشيعة الواحدة شيعاً[١]، كما قال تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ فَرَّقُوا دِينَهُمْ وَكَانُوا شِيَعًا لَسْتَ مِنْهُمْ فِي شَيْءٍ﴾ [الأنعام: آية ١٥٩] فهم أصحاب البدع والضلالات والكلام فيما لم يأذن به الله تعالى.

وافتراق المبتدعة يبدأ من خروجهم عن السنة والجماعة في أصل من أصول الدين القطعية، أو أكثر، سواء كانت الأصول اعتقادية، أو عملية متعلقة بالقطعيات، أو متعلقة بمصالح الأمة العظمى فكل هذا افتراق، وهذا هو الذي تمثل في المبتدعة فصاروا أهله[٢].

ثم إنهم بعد هذا الافتراق عن أهل السنة وأصولهم جعلوا الافتراق فيما بينهم، فانقسموا على أنفسهم فصاروا فرقاً، وانقسمت كل فرقة في داخلها فصارت إلى عشرات الفرق وبقي هذا التفرق، ولا يزال إلى أن يرث الله الأرض ومن عليها.

ولا بد من ملاحظة أمرٍ هام هنا هو: أن الافتراق الذي عليه أهل البدعة لا يمت بصلة إلى الخلاف الذي وقع بين أهل السنة، ذلك أنه وإن كان الافتراق ثمرة من ثمار الخلاف، وهو أشد أنواعه إلا أنه اختلاف وزيادة، وهو متميز عن اختلاف أهل السنة بأمور منها:

١) أن الافتراق لا يكون إلّا على أصول كبرى لا يسع فيها الخلاف، بعكس الخلاف فيكون فيما دون الأصول والقطعيات، مما يقبل التعدد في الرأي من الفروع العملية، ويخضع للاجتهاد العقلي الجاد، وتكون له مسوغات عند قائله، أو يحتمل فيه الجهل والإكراه والتأول ونحوه، حتى لو كان في بعض الأصول التي يعذر فيها بالعوارض عند المعتبرين من أئمة

---

(١) انظر: الاعتصام ـ الشاطبي (٢/٢٣٠ ـ ٢٢٣)، وخصائص أهل السنة ـ أحمد فريد ص(٥٧).

(٢) انظر: الافتراق ـ د. ناصر العقل ص(٦).

الدين، أو في فروع العقيدة[1].

فأهل الأهواء والبدع خالفوا في الأصول الكبرى التي لا يسع فيها الخلاف كالتوحيد، والإيمان، والقدر، والغيبيات، وخالفوا في مهمات الدين الكبرى كالإمامة وهكذا، ومن هنا كان ما عندهم افتراق تميزوا به عن أهل السنة، وصار سمة لهم وعلامة عليهم.

٢) دوافع الافتراق تبتعد عن دوافع الاختلاف، فالافتراق أملاه الهوى الذي هو منبت كثيرٍ من الأخطاء وحشدٍ من الانحرافات، ولا يقع الإنسان في شباكه حتى يزين له كل ما من شأنه الانحراف عن الحق، والاسترسال في سبيل الضلال، وبهذا يمكن رد خلاف الملل والنحل ودعاة البدع في دين الله إلى آفة الهوى، بدليل أن موضع الخلاف عندهم مناقضة لصريح الوحي من كتاب وسنة، ومصادمته مع مقتضيات العقول السليمة، وهذه لا يمكن أن يكون لها مصدر غير الهوى[2].

أما داوفع الاختلاف فكثيرة والواحد منها كافٍ للاعتذار عن الاختلاف، وإعذار المخالف مثل: عدم بلوغ الدليل إلى المخالف، أو أن الدليل لم يثبت عند المخالف، أو نسيه، أو فهم غير المراد من الدليل، أو أن دليله قد نسخ ولم يعلم بنسخه، أو اعتقاد معارضة الدليل بما هو أقوى، أو الاعتماد على حديث ضعيف لم يعلم ضعفه[3]، وغيرها من الأسباب التي دفعته إلى المخالفة، وهو في هذا كله لا يريد إلاَّ الوصول لما ما غلب على ظنه أنه الحق ولم يكن دافعه الهوى.

٣) طرق الافتراق ووسائله تبتعد عن طرق ووسائل الخلاف، فالافتراق قائم على الجدل الموصل إلى وضع وتقرير ما يراد ولو كان باطلًا، وهدم

---

(١) انظر: الافتراق ـ العقل ص(٨، ٩)، وفقه الخلاف مدخل إلى وحدة العمل الإسلامي، جمال سلطان، ص(٢٨)، وأدب الخلاف ـ عوض القرني ص(١١، ١٢).

(٢) انظر: أدب الاختلاف في الإسلام ـ د. طه جابر العلواني ص(٢٦ ـ ٢٨).

(٣) انظر: رفع الملام عن الأئمة الأعلام ـ ابن تيمية ص(٤)، وبعدها، والخلاف بين العلماء أسبابه وموقفنا منه ـ ابن عثيمين ص(٨)، وبعدها.

أي وضع ما لا يراد ولو كان حقاً، ويقوم على الشقاق الذي يعقبه النزاع والخصومة[1]، وكلها مذمومة شرعاً.

أما الاختلاف فله آدابه وقواعده من الإخلاص، والرجوع إلى الكتاب والسنة، والتزام الحوار بالتي هي أحسن، واعتبار المآلات، والنظر في المقاصد، ومراعاة عوارض الجهل والإكراه والتأويل أحياناً، والانصاف ونحوها[2].

ومن هنا كان ما عليه المبتدعة افتراق لأنه يقوم على الخصومة، والنزاع، والمفارقة، والجدل فهو ميزة لهم وعلامة وسمة.

وهذا الافتراق من أهل الأهواء كان سبيلاً للاتصال بينهم من حيث أن كل فرقة حين انقسمت على نفسها، وصارت إلى عشرات الفرق، أصبح من فرقها من يخالف أصول تلك الفرقة، وربما وافقت غيرها من الفرق وأخذت بقول تلك الفرقة وأقوالها حتى تنصر تلك المخالفة، ومن هنا ظهر في المرجئة قدرية، وفي المعتزلة مرجئة، وفيهم شيعة، بل وفيهم أيضاً جبرية كما ذكرت في مدخل هذا المبحث.

ـ وأما الحيرة والاضطراب والتناقض في عقائدهم: فإنه لا يكاد يستقر صاحب بدعة على أمر، بل المبتدعة أصحاب اضطراب، وشك وحيرة وتلون، وهذه السمة غالبة في المبتدعة، فالفرقة الواحدة منهم لا تستقر على رأي أو عقيدة، وإن اجتمعت على بعض الأصول[3]، والأمثلة على ذلك كثيرة وكنت عرضتها في مدخل الفصل ومن تلك الأمثلة: الشيعة فإنهم كانوا مجسمة في باب الصفات، ثم انقلبوا إلى معطلة فهذا مثال.

---

(١) انظر: أدب الاختلاف في الإسلام ص(٢٢، ٢٣).

(٢) انظر: أدب الخلاف ـ عوض القرني ص(٧٩) وبعدها، والإنصاف سبيل للإئتلاف واجتماع الكلمة ـ إعداد ـ عبيدالله الشعبي ص(٢٩)، وبعدها، والعلم أصوله ومصادره ومناهجه ـ محمد الخرعان ص(٩٥).

(٣) انظر: مناهج أهل الأهواء ص(٧٩)، وحكم مخالفة منهج أهل السنة في تقرير مسائل الاعتقاد ـ عثمان حسن ـ ص(٤٠، ٤١).

وكل الفرق تبدأ بأصول واحدة ثم ما تلبث أن تصير فرقاً شتى عقائدها متناقضة، مرة تجمع بين التمثيل والتعطيل، وأخرى بين نفي القدر والقول بالجبر، وبين الغلو في الوعيد والإرجاء، وهكذا.

ولو أمعنا النظر في بعض رؤوس البدعة وكبرائها، لرأينا كيف تقلبوا في عقائدهم، فهذا أبو الحسن الأشعري كان معتزلياً ثم انقلب كلابياً، ثم إلى مذهب أهل السنة في الجملة مع ما بقي معه من لوثات الكلام، وهذا الرازي والجويني يعترفان بحيرتهم وينتج عن هذا تقلبهم حتى انتهى بهم المطاف إلى التسليم بمذهب أهل السنة جملة[١].

والسبب الرئيس في تناقضهم وحيرتهم هذه هو: أنه ليس عندهم قطعيات ولا يقين في حقيقة الأمر، بل عقائدهم مبنية على الأهواء والظنون والأوهام، وعلى مقدمات بنيت على أمور تقبل التغيير والاستحالة[٢]، ومن هنا لم يكن للمبتدعة صبر ولا يقين حتى يثبتوا على قول واحد فيها[٣].

وهذا التقلب الناتج عن الحيرة كان له دور في اتصال الفرق، فإن المخالف لفرقته حين يتركها جملة، أو يترك بعض أصولها لأنها لم توافق هواه، ولم تتفق مع تفكيره، فإنه يقلب بصره يمنة ويسرة ينظر ما عند غير فرقته من أقوال فيأخذ ما يناسبه، ويدخله على فرقته، ويتبعه في ذلك بعض أهل تلك الفرقة وهكذا.

والعجيب أن الغالب في المبتدع أنه إذا تأصلت فيه البدعة لا يرجع عنها إلاَّ إلى شر منها، ولا يهتدون للحق إلاَّ ما رحم ربك وقليل ما هم، وهذا مصداق قوله تعالى: ﴿وَنُقَلِّبُ أَفْئِدَتَهُمْ وَأَبْصَٰرَهُمْ كَمَا لَمْ يُؤْمِنُوا۟ بِهِۦٓ أَوَّلَ مَرَّةٍ﴾ [الأنعام: آية ١١٠] وقوله ﷺ: **«إن الله احتجز التوبة عن كل صاحب بدعة»**[٤].

---

(١) انظر: مناهج أهل الأهواء ص(٨١).

(٢) انظر: درء التعارض (٣/٣٠٤).

(٣) انظر: مناهج أهل الأهواء ص(٨٨).

(٤) أخرجه السيوطي في الجامع الصغير برقم (١٦٦٣)، وصححه الألباني في صحيح الجامع (٢/٨٨)، برقم (١٦٩٥).

لعل هذه أهم علامات وسمات أهل الأهواء، بينت فيها كيف أدت إلى الاتصال فيما بينهم.

ـ وأما المناهج التي توافق فيها المبتدعة:

فأولها: منهجهم في التعامل مع النصوص، ومنهج الاستدلال عندهم له ملامح عامة من أهمها:

١) عدم حصر الاستدلال في الدليل الشرعي (الكتاب والسنة) حتى في العقائد، فإنهم يستدلون بالظنيات والأوهام، والفلسفات وهي ما يسمونه عقليات، أو يستدلون بما لا أصل له من الموضوعات، ويستدلون بآراء الرجال في دين الله، وما يسمونه بالكشف والذوق والأحلام[1].

٢) يردون ما لا يوافق أصولهم وأهواءهم من نصوص الشرع، فالقدرية ردت أحاديث القدر، والجهمية والمعتزلة ردت أحاديث الصفات، وأحاديث الرؤية والشفاعة، والرافضة ردت سائر السنة التي رواها الصحابة، وكذا فعلت الصوفية والمقابرية بأحاديث النهي عن البدع[2]، قال شيخ الإسلام: «وأهل الكلام الذين ذمهم السلف لا يخلو كلام أحدٍ منهم عن مخالفة السنة، وردٍّ لبعض ما أخبر به الرسول، كالجهمية، والمشبهة، والخوارج، والروافض، والقدرية، والمرجئة»[3].

وإذا استدلوا بنصوص الشرع فإنما يستدلون بالأحاديث الموضوعة المكذوبة، ويعتمدون على الأسانيد التي لا تصح في سبيل تأييد أهوائهم، كما قال شيخ الإسلام: «وأما أهل الأهواء ونحوهم فيعتمدون على نقلٍ لا يعرف له قائلٌ أصلاً، لا ثقة ولا معتمد، وأهون شيءٍ عندهم الكذب المختلق»[4].

---

(١) انظر: مناهج أهل الأهواء ص(١٦)، وأهل الأهواء والفرق ص(١٠٦).

(٢) انظر: مناهج أهل الأهواء ص(٢١، ٢٢)، وحجية السنة ـ عبدالغني عبدالخالق ص(٢٥٥).

(٣) درء التعارض (١٨٢/٧).

(٤) مجموع الفتاوى (٤٧٩/٢٧).

٣) ومن مناهجهم في الاستدلال تحريف الكلم عن مواضعه، فيستدلون بالدليل في غير ما يدل عليه، ويبترون الأدلة حسبما يوافق هواهم، ويأخذون الدليل ويتجاهلون ما يعارضه أو ما يخصصه أو يبينه أو يقيده[١].

٤) التأويل، وهو من أهم ما يعتمدون عليه في الاستدلال، فإنهم يلجأون إليه في مصادمة النصوص وردها رداً صريحاً.

والتأويل باب ولجت منه جميع الفرق الباطلة لهدم أصول الإسلام، فالمعطلة من الجهمية والمعتزلة، والأشاعرة، والماتريدية، ومن وافقهم من متأخري الفرق كالإمامية والزيدية من الشيعة، والأباضية من الخوارج أنكروا الأسماء والصفات، أو الصفات، أو بعض الصفات تحت شعار التأويل لنصوصها.

والرافضة، والباطنية، وغلاة الصوفية والفلاسفة هدموا قواعد الدين وأركانه بالتأويل، وهكذا[٢].

٥) اتباع المتشابه وعدم رده إلى المحكم[٣]، وربما جعلوا المحكم متشابهاً، وقد انطبق عليهم قوله تعالى: ﴿فَأَمَّا ٱلَّذِينَ فِى قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَٰبَهَ مِنْهُ ٱبْتِغَآءَ ٱلْفِتْنَةِ وَٱبْتِغَآءَ تَأْوِيلِهِۦ﴾ [آل عمران: آية ٧].

مثال ذلك: رد الجهمية النصوص المحكمة الدالة على أن الله تعالى موصوف بصفات الكمال، ونعوت الجلال من العلم والقدرة والوجه واليدين وغيرها، وعمدوا إلى بعض ما اشتبه عليهم من النصوص مثل قوله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ﴾ فردوا الآيات المحكمات في الصفات وجعلوها من المتشابه، وردت القدرية النصوص المحكمة في قدرة الله على خلقه، وأن ما شاء كان وما لم يشأ لم يكن، وأنه خالق العباد وأفعالهم بما تشابه عندهم من قوله تعالى: ﴿وَلَا يَظْلِمُ رَبُّكَ أَحَدًا﴾ [الكهف: آية ٤٩]، ورد الجبرية

---

(١) انظر: أهل الأهواء والفرق ص(١٢٨).

(٢) انظر: المرجع السابق (١٣٠)، وتحريف النصوص ـ بكر أبو زيد ص(٤١).

(٣) انظر: ذم التأويل ـ ابن قدامة، ت بدر البدر ص(٣٥)، وما بعدها.

النصوص المحكمة الدالة على إثبات كون العبد قادراً مختاراً فاعلًا بمشيئته بما تشابه عندهم من قوله تعالى: ﴿وَمَا تَشَآءُونَ إِلَّآ أَن يَشَآءَ ٱللَّهُ﴾ [الإنسان: آية ٣٠]، ورد الخوارج والمعتزلة النصوص المحكمة والصريحة في إثبات الشفاعة لعصاة الموحدين بما تشابه عندهم من قوله تعالى: ﴿فَمَا تَنفَعُهُمْ شَفَٰعَةُ ٱلشَّٰفِعِينَ ﴿٤٨﴾﴾ [المدثر: آية ٤٨].

وهكذا رد الرافضة النصوص المحكمة الواضحة في مدح الصحابة رضي الله عنهم وأن الله تعالى قد رضي عنهم، وغفر لهم، وتجاوز عنهم بما تشابه عندهم من قوله ﷺ: «**لا ترجعوا بعدي كفاراً يضرب بعضكم رقاب بعض**»[١]، ورد الخوارج النصوص المحكمة في موالاة المؤمنين ومحبتهم مع ما ارتكبوا من معاصي بما تشابه عندهم من نصوص الوعيد[٢]، وهكذا.

قال حماد بن زيد: «سمعت أيوب يقول: ما أعلم أحداً من أهل الأهواء إلا يخاصم بالمتشابه»[٣].

وتفرع عن اتباع المتشابه عند أهل الأهواء احتجاجهم باختلاف العلماء بحجة أن دين الله واحد، ثم التذرع بذلك للإعراض عن الحق والسنة[٤].

٦) ومن مناهجهم في الاستدلال ادعاء التعارض بين النقل وبين ما عندهم من عقليات وفلسفات كما هو عند المتكلمين عموماً، أو معارضاً لما يسميه الصوفية الكشف والذوق، ومن هناك ردوا الدليل السمعي وقالوا: لا يستدل بالسمع على شيء من العلم الخبري، وإنما يعرف الحق بنور إلهي

---

(١) رواه البخاري ـ ك المغازي ـ باب حجة الوداع (١٤٧/٥)، حديث (٤٤٠٥)، ومسلم في ك الإيمان ـ باب بيان معنى لا ترجعوا بعدي كفاراً. . (٨١/١، ٨٢)، حديث (١١٨).

(٢) انظر: منهج الاستدلال على مسائل الاعتقاد عند أهل السنة والجماعة ـ عثمان حسن (٤٩٢/٢، ٤٩٣).

(٣) انظر: الإبانة ـ ابن بطة (٦٠٩/٢).

(٤) انظر: أهل الأهواء والفرق ص(١٣٦).

يقذف في القلب، ثم يعرض الوارد من السمع عليه، فما وافق منه ما شاهدوه بنور اليقين - على زعمهم - قبلوه، وما خالفه أولوه، وكما فعل المتكلمون من ردٍ للدليل السمعي المخالف لقضية العقل، وقس على هؤلاء الذين ردوا أدلة السمع لأنها تخالف ما وضعوه من قانون للسياسة[١].

وهذه الأمور جعلت من لوازم مذهبهم أن يكون نزول الوحي فتنة للناس، وإجهاداً لعقولهم وفهومهم، فكان من الرحمة بالناس ألا ينزل إليهم الكتاب، ومن الحكمة ألا تتلى عليهم آياته، بل كان من صريح مذاهب بعضهم تفضيل الفيلسوف والولي على النبي، لأن كلاً من الفيلسوف والولي يعلم الحق في نفس الأمر، وأما النبي فهو لا يعلم الحق في نفس الأمر، أو يعلمه لكنه خاطب الناس بغير ما يعلمه مصلحة لهم[٢]. وهذا منتهى الفساد في الأقوال.

٧) ادعاؤهم أن ظاهر النصوص غير مراد، ومن هنا فهي لا تفيد اليقين من جهة دلالاتها، وهذا يؤدي إلى إبطال دين الإسلام بالكلية[٣].

وبناء عليه أخرج المتكلمون كلام الله عن حقيقته المرادة والظاهرة من النص إلى المجازات البعيدة والألغاز المعقدة، ومن هنا أيضاً ادعَّت الباطنية أن لكل نص ظاهراً وباطناً، ومن هنا وجد المحرفون لكتاب الله مسوغاً لتحريفاتهم قديماً وحديثاً، فإذا ضاق عليهم المجال، وغلبتهم النصوص، من اطرادها وعدم فهم العقلاء سواها، ومجيئها على طريقة واحدة، وتنوع الألفاظ الدالة على الحقيقة (المعنى الواحد)، واحتفائها بقرائن من السياق، وكل ما يقطع به السامع بأن المراد هو حقيقتها الظاهرة من النص، قالوا: الواجب ردها وعدم الاشتغال بها، وإن أحسنوا العبارة قالوا: الواجب تفويضها، وأن نكل علمها إلى الله تعالى[٤].

---

(١) انظر: مدارج السالكين (٦٩/٢، ٧٠)، ومنهج الاستدلال على مسائل الاعتقاد (٣٦٧/١)، وبعدها.

(٢) انظر: درء التعارض (٩/١، ١٠).

(٣) انظر: مختصر الصواعق المرسلة (٣٣٥/٢).

(٤) انظر: منهج الاستدلال على مسائل الاعتقاد (٤٠٢/١ - ٤١١ - ٤٢٤).

وهذا الادعاء يلزم منه لوازم باطلة: منها أنَّ الكتاب والسنة قد نصبتا لإضلال الخلق، ومنها أن يكون الله تعالى قد ترك بيان الحق والصواب ولم يفصح به بل رمز له بما لا يفهم، وأن يكون الله تعالى دائماً متكلماً بما ظاهره خلاف الحق، ومنها تجهيل السلف من الصحابة والتابعين ومن بعدهم من أهل العلم والإيمان، وغيرها من اللوازم الباطلة[1].

٨) دعواهم أن النصوص لا تفي بالدين وتفصيلات العقائد:

قال شيخ الإسلام: «والمتكلمون من الجهمية والمعتزلة والأشعرية ونحوهم ممن سلك في إثبات الصانع طريق الإعراض يقولون: إن الصحابة لم يبينوا أصول الدين، بل ولا الرسول، إما لشغلهم بالجهاد أو لغير ذلك»[2].

ومن المبتدعة من يظن أن الرسل ما كانوا يعلمون حقائق العلوم الإلهية والكلية، وإنما يعرف ذلك من يعرفه من المتفلسفة ويقولون: خاصية النبوة هي التخييل فقط، وهذا قول القرامطة والإسماعيلية وعموم الفلاسفة، وآخرون منهم يعترفون بأن الرسول علم الحقائق لكن يقولون لم يبينها، بل خاطب الجمهور بالتخييل في خطابه لا في علمه كما يقول ابن سيناء، وآخرون يعترفون بأن الرسل علموا الحق وبيَّنوه لكن يقولون: لا يمكن معرفته من كلامهم بل بطريق آخر: إما المعقول عند طائفة، وإما المكاشفة عند طائفة، وإما قياس فلسفي وإما خيال صوفي، ثم بعد ذلك ينظر في كلام الرسول فما وافق ذلك قبل، وما خالفه إما أن يفوض وإما أن يؤول[3].

هذه أهم ملامح منهجهم في الاستدلال والتعامل مع الأدلة والنصوص.

ثانيها: مناهجهم في تقرير العقائد:

---

(١) انظر: المرجع السابق (١/٤٢٢ ـ ٤٢٤).

(٢) معارج القبول إلى أن أصول الدين وفروعها قد بينها الرسول ﷺ ص(٩).

(٣) انظر: المصدر السابق ص(٥، ٦).

فإضافة إلى فساد استدلالهم على العقائد وبُعده عن اليقين والصواب، فإنهم أضافوا إلى ذلك المنهج الفاسد أموراً أخرى غاية في الفساد منها:

١) قولهم بالمجاز في أدلة العقائد، مما يؤدي بدوره إلى هدم نصوص الشرع وتحريف كلام الله، ومعلوم أن أكثر العقائد غيبية توقيفية، ولهذا كره السلف المجاز[١].

٢) استخدموا في تقريرهم لعقائدهم القياس الفاسد الإبليسي، وهو قياس الغائب على الشاهد، فإن إبليس لما حكَّمَ العقل على من لا يُحكَّم عليه العقل؛ أجرى حكم الخالق في الخلق، وحكم الخلق في الخالق، والأول غلو، والثاني تقصير[٢].

وهذا القياس خرجت منه عقائد الفرق كما يقول العلماء، فمن الأول وهو إجراء حكم الخالق في الخلق خرجت مذاهب الحلولية، والتناسخية والمشبهة، والغلاة من الرافضة، حيث غلو في حق شخص من الأشخاص حيث وصفوه بأوصاف الإله، وخرج من الثاني وهو إجراء حكم الخلق في الخالق مذاهب القدرية، والجبرية والمجسمة، حيث قصروا في وصفه تعالى بصفات المخلوق، وخرج منه كذلك المعتزلة مشبهة الأفعال، وخرج منه مشبهة الصفات، فإن من قال يحسن من الله ما يحسن من الخلق ويقبح منه ما يقبح من الخلق، فقد شبه الخلق بالخالق، ومن قال: يوصف الباري بما يوصف به الخلق، أو يوصف الخلق بما يوصف به الخالق فقد اعتزل الحق[٣].

٣) انحرافهم في مفهوم التوحيد:

فقد تعددت مناهجهم في ذلك وكلها ضلال:

ـ فعند الجهمية ينتهي التوحيد إلى التعطيل الكامل للأسماء والصفات،

---

(١) انظر: مناهج أهل الأهواء ص(٣٨).

(٢) انظر: حجة إبليس ـ ابن القيم ـ ت سليم الهلالي ص(٢٧).

(٣) انظر: المصدر السابق ص(٢٨).

وعند المعتزلة نفي الصفات والأفعال، وعند المتكلمين من الأشاعرة والماتريدية تأويل الصفات الخبرية، ونفي أفعاله الاختيارية، وعند الرافضة ينتهي إلى الشرك بدعائهم الأحياء والأموات، والتعبد بزيارة المشاهد والقبور، وصرف أنواع العبادة عندها، وهو عند الصوفية، إلاَّ أنهم أضافوا إليه الآراء البدعية، والغناء والرقص، والقول بالاتحاد، والحلول، ووحدة الوجود، وعند الباطنية الإلحاد والتعطيل والنفاق، فهذا انحرافهم في حقيقة التوحيد[1].

وانحرفوا كذلك في طرق تقرير التوحيد، فمنهم من بناه بطريق الحدوث والقدم، كما فعل المعتزلة والأشاعرة والكلابية والكرامية ومن سلك سبيلهم[2]، ومنهم من قرره بطريق البرهان وهم غلاة الصوفية حيث يزعمون أن التوحيد يتحقق بالأحوال، والخروج عن مقام العبودية، حتى زعموا أن غاية التوحيد هو الخروج عن مقام العبودية والفناء في الله[3].

٤) يعتمدون في تقرير عقائدهم على أصولهم الفاسدة، وقد يذكرون الدليل الشرعي للاعتضاد به فقط على ما يلائم تلك الأهواء كما قال شيخ الإسلام: «وطريق أهل الضلال والبدع بالعكس يجعلون الألفاظ التي أحدثوها ومعانيها هي الأصل. ويجعلون ما قاله الله ورسوله تبعاً لها فيردونها بالتأويل والتحريف إلى معانيهم»[4].

٥) اعتمادهم أيضاً على التلبيس في تقرير عقائدهم والدعوة إليها:

ويبدأون هذا التلبيس بادعائهم أنهم أهل التوحيد، والعدل، وهذا واضح عند المعتزلة ومن تأثر بهم من الخوارج والشيعة، حتى إنك تجد كتبهم تحمل مثل هذه الألفاظ عنواناً للكتاب، أو يسمون أنفسهم أهل الحق والدعوة وأهل الإسلام كما هو حال الخوارج، أو يسمون أنفسهم بالأولياء

---

(١) انظر: مناهج أهل الأهواء ص(٤٨، ٤٩).
(٢) انظر: مجموع الفتاوى (٢/٧).
(٣) انظر: مناهج أهل الأهواء ص(٥٣، ٥٤).
(٤) انظر: مجموع الفتاوى (١٧/٣٥٥)، وانظر: أهل الأهواء ص(٤١، ٤٢).

كما فعلت الصوفية، بل ربما تسموا بأهل السنة والجماعة كما فعل الأشاعرة والماتريدية، أو أهل الاستقامة والنظر[1]، وتجدهم في المقابل ينبزون أهل السنة والجماعة بألقاب منفرة عن مذهب أهل السنة، وهذه علامة أهل الباطل[2]، وسيأتي إيضاحها في السبب الثالث إن شاء الله.

ومن تلبيساتهم: استعمال الألفاظ المجملة والمحتملة من باب الاحتيال، وإثارة الإشكالات، ومنه قلب الحقائق والتلاعب بالألفاظ فيستعملون الألفاظ المجملة المحتملة في غير موضعها أو معناها الأصلي، ويغفلون المعنى الشرعي لمفهوم هذه الألفاظ عند السلف مثل لفظ العدل فقد جعلوه لإخراج أفعال العباد عن قدرة الله تعالى، والتوحيد للتعطيل وهكذا، ومن هنا يلتبس الحق بالباطل على من لم يعرف مرادهم من هذه الألفاظ[3].

٦) ومن مناهجهم في تقرير العقائد «الجمع بين المتناقضات في عقائدهم كما قال شيخ الإسلام فتجد أحدهم يجمع بين النقيضين أو بين رفع النقيضين[4] ولهذا تجد المتأخرين من أهل الفرق ينقضون بعض أصول المتقدمين كالأشاعرة، وبعضهم ينقض أصول الفرقة الأخرى كما فعلت الأشاعرة مع المعتزلة، والفلاسفة مع الأشاعرة، ويتجلى هذا التناقض في مسائل. منها الرؤية: وكلام الله تعالى والقرآن، والصفات، والقدر، والإيمان ونحوها، وهذا ولَّد التناقض في عقائدهم[5].

وأما مناهجهم في التعامل مع غيرهم فتقوم على ما يلي:

١) الخصومات والمراء في دين الله.

---

(١) انظر: مناهج أهل الأهواء ص(٧٠).
(٢) انظر: عقيدة السلف أصحاب الحديث ـ الإمام الصابوني ـ ت د. ناصر الجديع ص(١٠٦، ١٠٧).
(٣) انظر: مناهج أهل الأهواء ص(٧٢ ـ ٧٨).
(٤) الصفدية (١/٢٩٤)، وأهل الأهواء ص(٨٧).
(٥) انظر: أهل الأهواء ص(٨٩).

قال ﷺ: «ما ضل قوم بعد هدى كانوا عليه إلّا أوتوا الجدل» ثم قرأ قوله تعالى: ﴿مَا ضَرَبُوهُ لَكَ إِلَّا جَدَلًا بَلْ هُمْ قَوْمٌ خَصِمُونَ﴾[1] وقيل لأحد السلف: ما اضطر الناس إلى الأهواء؟ قال: الخصومات»[2]، ولم يعرف الجدل والخصومة في الدين إلاّ بعد ظهور الفرق المبتدعة.

٢) شدة معاداتهم لأهل السنة والأثر، واحتقارهم لهم، كما قال أحد السلف رحمه الله تعالى: (ليس في الدنيا مبتدع إلا وهو يبغض أهل الحديث، فإذا ابتدع الرجل نُزعت حلاوة الحديث من قلبه»[3] ومن هذا البغض لأهل السنة ظهرت مواقفهم العدائية لأهل السنة، فالخوارج يتدينون بقتالهم، ويعاملونهم معاملة الكفار.

والجهمية والمعتزلة امتحنوا أهل السنة وعرضوهم للتعذيب والسجن حين مال إليهم بعض السلاطين، والرافضة يوالون الكفار وينصرونهم على المسلمين وظهر هذا في أكثر من موطن، وبقية المبتدعة دارت مواقفهم بين تكفير ولعن المخالف لهم من أهل السنة[4].

هذه تقريباً أهم سمات مناهج المبتدعة، وهم قد توافقوا في غالبها، ومن هنا تقاربت ميولهم وأهواؤهم، وترتب على هذا التوافق في الأقوال والعقائد.

السبب الثالث: احتفاء المبتدعة ببعضهم وتعاونهم فيما بينهم:

إن قوة تعاون المبتدعة فيما بينهم مشهورة جداً حتى أصبح كالمثل السائر قولهم: (احتفى به كاحتفاء الشيعي بالشيعي والمعتزلي بالمعتزلي)[5].

والذي يسبر حال الفرق يظهر له حقيقة هذا الأمر، ذلك أن الفرقة

---

(١) أخرجه الحاكم في المستدرك (٤٤٧/٢، ٤٤٨)، وصححه ووافقه الذهبي عليه.

(٢) الشريعة: الآجري ت محمد حامد الفقي ص(٥٨).

(٣) عقيدة السلف أصحاب الحديث ص(٣٠٠)، والقائل هو ابن القطان رحمه الله.

(٤) انظر: مناهج أهل الأهواء ص(١١٠).

(٥) انظر: حقيقة البدعة وأحكامها ـ سعيد الغامدي (١٨٣/١).

البدعية حتى وإن انقسمت على نفسها واختلفت في بعض الأمور؛ إلاَّ أنها لا تفرط في هذا المخالف لهم، بل لا تزال تعده من رجالها، وهو في المقابل لا يتبرأ من تلك الفرقة رغم مخالفته لها، بل لا يزال يفخر بانتسابه لها، ولا يزال ينافح عنها ويدافع، بل ويعلن الولاء لها والبراءة ممن سواها.

ولو نظرنا مثلاً إلى فرقة المعتزلة والتي تفرقت إلى ثنتين وعشرين فرقة أو تزيد، لوجدنا أن بعض رجالها له مخالفة في أصولها العقدية، وربما أن هذه المخالفة تصل إلى درجة الكفر، ومع ذلك فإن هذا المخالف يعد عندهم من كبار رجال المعتزلة ويمتدحون ما عنده من جوانب أخرى كان لها دور في تطوير هذه الفرقة، وأكبر مثالٍ على ذلك أبو الهذيل العلاَّف، عنده من المخالفات ما يصل إلى درجة الكفر كقوله بتناهي مقدورات الله تعالى مثلاً، ومع هذا نجده في سيرهم وفي تراجمهم على رأس الطبقة السادسة من طبقات المعتزلة[1]. وتجده هو يتمثل فيهم قول الشاعر:

من تلق منهم تقل لاقيت سيدهم مثل النجوم التي يسري بها الساري[2]

فهذه صورة من احتفاء المبتدعة ببعضهم.

وأما تعاون الفرق فيما بينهم فسببه: أن المبتدع إذا وقع في خصومة مع غيره فإنه لا يوفق إلى مذهب أهل السنة يطلب الحق منه، بل ينتقل إلى ما هو شر مما كان عليه من بدعة، وهذا مصداق قوله تعالى: ﴿وَنُقَلِّبُ أَفْئِدَتَهُمْ وَأَبْصَارَهُمْ كَمَا لَمْ يُؤْمِنُوا بِهِ أَوَّلَ مَرَّةٍ وَنَذَرُهُمْ فِي طُغْيَانِهِمْ يَعْمَهُونَ ﴿١١٠﴾﴾ [الأنعام: آية ١١٠]. ولقوله ﷺ: **«إن الله حجب التوبة عن كل صاحب بدعة حتى يدع بدعته»**[3].

والمعنى الصحيح لهذا النص أن أهل البدع لا يوفقون للتوبة، ولا

---

(١) انظر: فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة ص(٢٥٤).

(٢) انظر: المرجع السابق (٢٥٥).

(٣) أخرجه السيوطي في الجامع الصغير برقم (١٦٦٣)، وصححه الألباني في صحيح الجامع الصغير (٨٨/٢).

يبسرون لها، فلا تقع منهم إلا أن يشاء الله تعالى، والعلة في ذلك كما ذكر شيخ الإسلام رحمه الله تعالى هي: أن كل مبتدع يحتاج في توبته إلى أمرين:

الأول: العلم بأن فعله سيء مخالف للشرع.

والثاني: التوبة.

ولما كان الأمر الأول لا يتحقق غالباً فإنها لا تحصل لهم توبة؛ لأنه ما من مبتدع إلا ويرى أن فعله حسن فلا يتوب من بدعته لذلك، ولهذا قال العلماء: إن البدعة أحب إلى إبليس من المعصية[1].

ولما كان الأمر كذلك فإن المبتدعة في خصوماتهم سواءً مع أهل السنة أو مع غير المسلمين، أو حتى مع بعضهم البعض يستعينون بمبتدعة آخرين، وقد ذكرت أن جهم بن صفوان قد استعان بواصل بن عطاء أكثر من مرة حتى أضحت العلاقة بين الإثنين ودية للغاية[2]. وكيف أدى هذا إلى الاتصال بين الفرقتين في كثير من العقائد.

وظهرت وحدة الفرق في موقفهم من أهل السنة، وهو من مظاهر التعاون بينهم وإن لم ينصوا على حصوله، إلا أن الواقع العملي لا يحتمل إلاَّ ذلك.

بدأ العداء السافر من المبتدعة لأهل السنة، . بردِّهم سنة النبي ﷺ والطعن فيها، وفي نقلتها، وكانوا في ذلك على أقسام:

١) منهم من رد السنة رداً مطلقاً كما هو فعل الجهمية والرافضة والباطنية وأتباع النظَّام وأبي الهذيل العلاف من المعتزلة.

٢) رد غير المتواتر من السنة كما هو فعل جمهور المعتزلة، ووافقهم الأشاعرة في رده في العقائد وقبوله في الأحكام.

---

(١) انظر: مجموع الفتاوى (١١/٦٨٤)، وموقف أهل السنة والجماعة من الأهواء البدع - د. إبراهيم الرحيلي (١/٣٢٠).

(٢) انظر: طبقات المعتزلة ص(٢٣٧، ٢٤٠).

٣) الطعن في رواة السنة عموماً كما هو فعل الروافض إلّا في نزر يسير من الصحابة، أو الطعن في بعضهم كمن اشترك في الفتنة كما هو معروف عن الخوارج والمعتزلة ومن نحا نحوهم[١]. والطعن في الرواة وسيلة إلى رد السنة.

فالمبتدعة توافقوا على رد السنة، وما ذاك إلاّ لأن السنة قد أعيتهم، ودفعت كل حججهم فما وجدوا سبيلاً للتخلص من إلزاماتها إلا تلك السبل.

ثم ظهر عدؤاهم للصحابة رضي الله تعالى عنهم.

فالخوارج لهم طعن عام في الصحابة رضي الله عنهم، فهم يعتقدون فيهم أنهم كفروا، ويستثنون منهم أبا بكر وعمر فحسب، ولهم مطاعن خاصة في بعض الصحابة كعثمان بن عفان رضي الله عنه فقد اتهموه بالاستئثار بفيء المسلمين، وتعطيل الحدود، والجور في الحكم، حيث استذل المؤمن وعزّز المجرم على حد زعمهم، وقالوا في علي بن أبي طالب رضي الله عنه: إنه حكّم الرجال في أمر الله، وقال فيه نافع بن الأزرق: إنه المذكور في قوله تعالى: ﴿وَمِنَ ٱلنَّاسِ مَن يُعْجِبُكَ قَوْلُهُۥ فِى ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا وَيُشْهِدُ ٱللَّهَ عَلَىٰ مَا فِى قَلْبِهِۦ وَهُوَ أَلَدُّ ٱلْخِصَامِ ﴿٢٠٤﴾﴾ [البقرة: آية ٢٠٤] وفي قوله تعالى: ﴿كَٱلَّذِى ٱسْتَهْوَتْهُ ٱلشَّيَـٰطِينُ فِى ٱلْأَرْضِ حَيْرَانَ﴾ [الأنعام: آية ٧١] وقالوا في عائشة: إنها كفرت حين خرجت إلى البصرة وهكذا[٢].

والشيعة من الإمامية والغلاة دارت عقيدتهم في الصحابة رضي الله عنهم بين الشتم والسباب، وبين تكفير سائر الصحابة عدا نزر يسير منهم لا يعدون ثلاثة وهم سلمان والمقداد وأبو ذر الغفاري، ومن غلوا فيه من أهل البيت[٣].

---

(١) انظر: موقف أهل الأهواء والفرق من السنة النبوية ورواتها ـ محمد الزهراني ص(٢٠، ٢٢)، وموقف المعتزلة من السنة النبوية ـ أبي لبابة حسين ص(٧٣) وبعدها.

(٢) انظر: عقيدة أهل السنة والجماعة في الصحابة الكرام ـ د. ناصر آل الشيخ (١١٦٦/٣)، وبعدها.

(٣) انظر: الشيعة والسنة ـ إحسان ظهير ص(٤٢، ٤٣)، والرسالة الوازعة عن سب صحابة سيد المرسلين ـ يحيى بن حمزة ـ ت مقبل الوادعي ص(٩٠).

والمعتزلة يعرضون الصحابة على مشرحة انتقاداتهم ويلصقون بهم كل تهمة، فمرة ينسبونهم إلى إيثار الهوى على الدين حين اجتهدوا في بعض مسائل الدين، والنظّام لم يتورع من الوقيعة فيهم بإلصاق الفاحُشة بالصحابة أجمعين، وأبو الهذيل العلاّف لا يبت في الصحابة أيهم أفضل؟ إمعاناً في مخالفة إجماع الأمة، ويميعون القول في مقتل عثمان، فيقولون: لا ندري قتل عثمان ظالماً أو مظلوماً؟ وينسبون الصحابة بعد الجمل وصفين إلى الفسق، ويجردونهم من العدالة، حتى قال واصل قولته الشنيعة: «لو شهدت عندي عائشة وعلي وطلحة على باقة بقلٍ لم أحكم بشهادتهم»، والنظّام يتهم أبا بكر بالتضارب في أقواله حين امتنع عن القول في شيء من متشابه القرآن، ويزعم أن عمر بن الخطاب شك في دينه يوم الحديبية حين قال للرسول ﷺ: «ألسنا على الحق؟ أليسوا على الباطل[1]؟»، ويقول: إن عمر ضرب بطن فاطمة يوم البيعة حتى ألقت الجنين من بطنها ونسب عبدالله بن مسعود إلى الكذب، وله في ثلب عثمان كلام يطول ذكره، ونسب حذيفة ابن اليمان إلى الكذب، فالمعتزلة بين شاك في عدالة الصحابة منذ عهد الفتنة، وبين مفسق لهم طاعن في أعلامهم[2].

وأهل الكلام يقولون: طريق السلف أسلم وطريقة الخلف أعلم وأحكم[3]، وهي قولة تنطوي على التنقص من الصحابة سلف هذه الأمة حيث يرون أن الصحابة لم ينظروا في فهم النصوص لتعارض الاحتمالات وهذا فيه السلامة من هذه المخاطر، أو أن السلف كانوا مشتغلين عن التحقيق والنظر في مسائل الدين بالجهاد، وهذا كله يحمل في طياته ذم الصحابة، بل مؤداه أيضاً أن الرسول ﷺ بلّغ قرآناً لا يفهم معناه، وتكلم بأحاديث لا يفهم معناها كأحاديث الصفات، وأن جبريل والصحابة والتابعين كذلك[4].

---

(١) انظر: هذه الواقعة في: مختصر سيرة الرسول ﷺ ـ محمد بن عبدالوهاب ـ ص(١٨٢).
(٢) انظر: موقف المعتزلة من السنة النبوية ص(٧٨).
(٣) انظر: درء التعارض (٣٧٨/٥).
(٤) انظر: قواعد المنهج السلفي في الفكر الإسلامي ـ د. مصطفى حلمي ص(٩٢ ـ ٩٤).

وكذلك الصوفية يرون أن ما عند الصحابة من علم الكتاب والسنة عورة يجب أن تُستر، وأنه مشغلة عن طريقهم ومسلكهم، وفي هذا يقول أبو يزيد البسطامي من الصوفية: «أخذتم علمكم ميتاً عن ميت، وأخذنا علمنا عن الحق الذي لا يموت»[1]. فانظر كيف توافق المبتدعة على النيل من الصحابة ورد ما معهم من علم وعمل.

والصورة الثالثة لتعاونهم ضد أهل السنة، اجتماعهم على نبز أهل السنة بالألفاظ الشنيعة المنفرة عن مذهبهم، وهذه علامة أهل الباطل.

فاجتمع الجهمية والمعتزلة والأشاعرة على نبز أهل السنة بـ (المشبهة)؛ لأنهم يثبتون ما أثبته الله لنفسه من الصفات، ونبزهم القدرية والمعتزلة بـ (المجبرة)؛ لأنهم يقولون كل شيء بقدر الله فما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن، ونبزهم المرجئة على اختلاف طوائفهم بـ (النقصانية)؛ لقولهم: إن الإيمان يزيد وينقص، و (مخالفة) لأنهم خالفوا مذهبهم، و (شكّاك) لقولهم بالاستثناء في الإيمان، ونبزهم الرافضة بـ (الناصبة) وهو لفظ يطلقونه على كل من قدَّم أبا بكر وعمر وعثمان على علي رضي الله عنهم أجمعين في الخلافة والفضل، ونبزهم المعتزلة، والخوارج، والرافضة والمرجئة، والأشاعرة والماتريدية بـ (الحشوية) يعني حشو الناس أي: الرعاع وسفلة العامة؛ لأنهم يعدون ما عندهم من الأقوال والعقائد حشواً، أو لأنهم كما يزعمون يروون الأحاديث بلا تمييز ولا إنكار، ونبزوهم كذلك بـ (النابتة) يعني أنهم أحداث أغمار لا خبرة لهم بعلم الكلام ولا دراية لهم به، ونبزهم أهل الكلام أيضاً بـ (غثاء وغثراء) وهم سفلة الناس وسقطهم الذين لا نفع فيهم[2].

فهذا التوافق في عداء أهل السنة، ولدَّ في الوقت نفسه ولاءً بين المبتدعة بعضهم لبعض أدى بدوره إلى فتح باب الأخذ والاستفادة من بعضهم البعض.

---

(١) انظر: الفكر الصوفي في ضوء الكتاب والسنة ـ عبدالرحمن عبدالخالق ص(٦١ ـ ٦٤).

(٢) انظر: موقف أهل السنة والجماعة من أهل الأهواء والبدع (١٣٢/١، ١٣٣).

المبحث الثاني:
(الأسباب الخاصة لتأثير المعتزلة في الفرق الأخرى):

مدخل:

كل النصوص الواردة في الاتباع إنما دعت المسلمين إلى اتباع السنة والجماعة فقط، ونهت في الوقت ذاته عن اتباع الأهواء الضالة، والآراء الفاسدة مهما كان مصدرها، عقلاً أو كشفاً، أو ذوقاً، أو كلاماً نسب لإمام وهو منه بريء، أو لولي إما أنه أبعد ما يكون عن الولاية، أو غلا فيه أتباعه من حيث يعلم أو لا يعلم.

والنصوص جعلت لأخذ الدين اعتقاداً مصادر معينة لا يقبل الدين من غيرها، وهي كتاب الله وسنة رسوله، وما فهمه الصحابة رضي الله عنهم من هذه النصوص، فهذه مصادر العقيدة الإسلامية الصحيحة.

قال الله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ وَلَا تَوَلَّوْاْ عَنْهُ وَأَنتُمْ تَسْمَعُونَ ﴿٢٠﴾﴾ إلى قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ ٱسْتَجِيبُواْ لِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ إِذَا دَعَاكُمْ لِمَا يُحْيِيكُمْ﴾ [الأنفال: الآيات ٢٠ ـ ٢٤].

وقال تعالى: ﴿وَٱتَّبِعُوهُ لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ﴾ [الأعراف: آية ١٥٨]، وقال: ﴿فَإِن تَنَٰزَعْتُمْ فِى شَىْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى ٱللَّهِ وَٱلرَّسُولِ إِن كُنتُمْ تُؤْمِنُونَ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْءَاخِرِ﴾ [النساء: آية ٥٩].

قال الشافعي رحمه الله في قوله: فردوه إلى الله والرسول: أي إلى ما قاله الله والرسول[1]. فهذه آيات تدل على وجوب التزام الكتاب والسنة. وأما وجوب التزام الجماعة فيدل عليه قوله تعالى: ﴿وَٱعْتَصِمُواْ بِحَبْلِ ٱللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُواْ﴾ وحبل الله هو القرآن، وقيل الإسلام، وقيل الجماعة،

---

(١) انظر: الرسالة ـ الشافعي، فقره (٢٦٤)، طبعة أحمد شاكر، والأمر بالاتباع والنهي عن الابتداع ـ السيوطي ـ ت مشهور حسن (٣٢)، وكتاب الباعث على إنكار البدع والحوادث ـ أبي شامة ـ ت مشهور حسن ص(٥٤).

وكلها معانٍ صحيحة[1]، قال ابن القيم في تحقيق الاعتصام بكتاب الله: «وهو تحكيمه دون آراء الرجال ومقاييسهم، ومعقولاتهم، وأذواقهم، وكشوفاتهم، ومواجيدهم، فمن لم يكن كذلك فهو منسل من هذا الاعتصام»[2].

وقال تعالى محذراً من مخالفة السنة، والوقوع في الفرقة: ﴿فَلْيَحْذَرِ الَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ أَن تُصِيبَهُمْ فِتْنَةٌ أَوْ يُصِيبَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾ [النور: آية ٦٣].

قال ابن كثير رحمه الله: «(عن أمره) أي عن أمر رسول الله ﷺ، وهو سبيله ومنهاجه وطريقته، وسنته وشريعته، فتوزن الأقوال والأعمال بأقواله، وأعماله، فما وافق ذلك قبل، وما خالفه فهو مردود على قائله وفاعله كائناً من كان»[3].

فالسنة التي يجب اتباعها هي طريقة الرسول ﷺ المأخوذة من أقواله، وأفعاله وتقريراته، والجماعة الذين يجب اتباعهم، هم السواد الأعظم الذين اجتمعوا على أمره، وأولهم الصحابة رضي الله عنهم، ثم كل من سار على هديهم في أي جيل من الأمة، وهم أهل الحق والفرقة الناجية، وهم الذين اجتمعوا على السنة، وأجمعوا عليها، واجتمعوا على الحق وعلى أئمتهم، ومن هنا جاء اسمهم ووصفهم مركباً من أهل السنة والجماعة[4].

وإذا كان هؤلاء هم أهل السنة والجماعة فليعرف أنه قد خرج منهم بمقتضى النصوص الشرعية كل المبتدعة سواء كانوا أفراداً، أم فرقاً؛ لأنهم أصحاب ضلالات، والنبي ﷺ يقول: «... **إن الله لا يجمع أمة محمد**

---

(١) انظر: جامع البيان عن تأويل القرآن ـ ابن جرير الطبري (٣٠/٤، ٣١).

(٢) مدارج المسالك (٣٢٣/٣).

(٣) تفسير القرآن العظيم (٣٠٧/٣)، ط دار المعرفة بيروت (١٤٠٢هـ).

(٤) انظر: الطريق إلى جماعة المسلمين ـ حسين جابر ص(٢٥)، وبعدها، ومفهوم أهل السنة والجماعة عند أهل السنة والجماعة ـ د. ناصر العقل ص(٦٩).

على ضلالة»[1]. وقال: «... كل بدعة ضلالة»[2] فكل الفرق المبتدعة الضالة من الخوارج، والشيعة، والقدرية، والجهمية، والمعتزلة، والأشاعرة، والماتريدية، وأصحاب الطرق الصوفية، وكل من تفرع من هذه الفرق قديماً وحديثاً كلهم يخرجون من مفهوم أهل السنة والجماعة الواجب اتباعهم[3].

وبعد معرفة ما تقدم من وجوب اتباع أهل السنة والجماعة بالنص، فليعلم أنه لا تجوز مخالفتهم ولا التلقي من غيرهم والتأثر بهم، وعلى رأسهم أهل الكلام من المعتزلة وغيرهم.

يقول ابن عبدالبر رحمه الله: «أجمع أهل الفقه والآثار من جميع الأمصار على أن أهل الكلام: أهل بدع وزيع، ولا يعدُّون عند الجميع - في جميع الأمصار - في طبقات العلماء، وإنما العلماء: أهل الأثر والتفقه فيه»[4].

وإن مخالفة منهج أهل السنة في العقيدة توقع في محاذير عظيمة منها:

١) تقرير عدم كمال الدين وقيام الحجة: فإن كل من ابتدع في الدين وزاد فيه ما لم يشرعه الله سبحانه، ولا رسوله ﷺ، فهو بلسان حاله هذا يقرر أن الدين لم يكتمل، ولم يتم، وهذا الأمر فيه ما فيه من جعل المأخذين السلفيين - الكتاب والسنة - غير كافيين في معرفة الحق في العقائد، وتقديم غيرهما عليهما، والله تعالى يقول: ﴿ٱلْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِى وَرَضِيتُ لَكُمُ ٱلْإِسْلَٰمَ دِينًا﴾ [المائدة: آية ٣]، وقال ﷺ: «تركتم على مثل المحجة البيضاء ليلها كنهارها لا يزيغ عنها إلا هالك»[5].

---

(١) أخرجه ابن أبي عاصم في السنة (٤٢/١)، وذكره الهيثمي في مجمع الزوائد (٢١٩/٥)، وذكر: أن الطبراني أخرجه من طريقين أحدهما رجاله ثقات.
(٢) حديث العرباض بن سارية انظر: ص(٢٠١).
(٣) انظر: مفهوم أهل السنة والجماعة (٧٠) وبعدها، وحكم مخالفة منهج أهل السنة في تقرير مسائل الاعتقاد ص(٦) وبعدها.
(٤) جامع بيان العلم وفضله (١١٧/٢).
(٥) أخرجه الإمام أحمد في المسند (١٧٤/٤)، والحاكم في المستدرك (٩٦/١)، وصححه ووافق عليه الذهبي.

وقال عمر بن الخطاب رضي الله عنه: «قام فينا رسول الله ﷺ مقاماً فذكر بدء الخلق؛ حتى دخل أهل الجنة منازلهم وأهل النار منازلهم، حفظ ذلك من حفظه ونسيه من نسيه»[1].

قال شيخ الإسلام ابن تيمية: «ومحال مع تعليمهم كل شيء... أن يترك تعليمهم ما يقولونه بألسنتهم ويعتقدونه في قلوبهم في ربهم ومعبودهم رب العالمين، الذي معرفته غاية المعارف...، فكيف يتوهم من في قلبه أدنى مسكة من إيمان، وحكمة، ألا يكون بيان هذا الباب قد وقع من الرسول على غاية التمام؟»[2].

ومعلوم أن تأخير البيان عن وقت الحاجة ممتنع باتفاق الشرائع[3]، ووقت الحاجة إلى العقائد المطلوب اعتقادها في الشرع لا يمكن تأخره عن حياة النبي ﷺ؛ فإن المكلف يسمع فيعتقد[4].

٢) يلزم من ذلك أيضاً أن يكون الصحابة رضي الله عنهم ليس لهم في واقع الأمر عقيدة صحيحة، وأنهم كانوا يعتقدون على ضلالة، وكانوا غير عالمين بالعقيدة الصحيحة، أو غير قائلين فيها بالحق، وهذا لا يعتقده مسلم عرف حالهم رضي الله عنهم...

ومن هذا اللازم الباطل خرجت مقولة أهل البدع بأن: «طريقة السلف أسلم، وطريق الخلف أعلم وأحكم»[5] وفضلّوا طريقة المتأخرين من الفلاسفة ومن نحا نحوهم على طريقة السلف أصحاب رسول الله ﷺ، وهذا في حد ذاته يسقط شرعية سنة الصحابة ـ رضي الله عنهم ـ التي ظهر فيها ما علمه الصحابة وظهروا عليه من العلم بالإسلام مما لم يعلمه غيرهم، والتي

---

(١) أخرجه البخاري في كتاب بدء الخلق، باب ما جاء في قوله تعالى: ﴿وَهُوَ ٱلَّذِى يَبْدَؤُا۟ ٱلْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُۥ﴾ (٤/٨٨)، حديث (٣١٩٢).

(٢) انظر: مجموع الفتاوى (٥/٧).

(٣) انظر: روضة الناظر وجنة الناظر ـ موفق الدين ابن قدامة (٢/٥٧).

(٤) انظر: القائد إلى تصحيح العقائد ـ المعلمي ت الألباني ص(٣٦).

(٥) انظر: مجموع الفتاوى (٥/٩٨).

جعلها النبي ﷺ الفيصل بين منهج الحق ومناهج الباطل عند وقوع الاختلاف في قوله في حديث العرباض بن سارية: «.. **فعليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين المهديين من بعدي، عضُّوا عليها بالنواجذ**..»[(١)] الحديث.

فالصحابة لهم طريقة مستمدة من الكتاب والسنة، وهذه الطريقة هي: تفسيرهم للقرآن والسنة قولاً وعملاً، ثم اجتهاداتهم بناءً على فهمهم للكتاب والسنة في الأمور التي عرضت لهم بعد رسول الله ﷺ وما يلحق بذلك، وهذا ما عناه النبي ﷺ بقوله في وصف الفرقة الناجية: «**ما أنا عليه وأصحابي**»[(٢)].

٣) ومن المحاذير المترتبة على مخالفة أهل السنة الوقوع في الفرقة المهلكة الموجبة لدخول النار كما قال تعالى: ﴿وَمَن يُشَاقِقِ ٱلرَّسُولَ مِنۢ بَعۡدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ ٱلۡهُدَىٰ وَيَتَّبِعۡ غَيۡرَ سَبِيلِ ٱلۡمُؤۡمِنِينَ نُوَلِّهِۦ مَا تَوَلَّىٰ وَنُصۡلِهِۦ جَهَنَّمَۖ وَسَآءَتۡ مَصِيرًا ﴿١١٥﴾﴾ [النساء: آية ١١٥]. وذكر النبي ﷺ افتراق أمته في أحاديث كثيرة ثم بين أن المفارقين في النار، وجعل الفرقة الناجية واحدة ووصفها مرة بالجماعة[(٣)]، ومرة بالسواد الأعظم[(٤)]، ومرة بما أنا عليه وأصحابي، وهي أوصاف لم تجتمع إلَّا لأهل السنة والجماعة.

ومن أجل الحفاظ على عقيدة المسلم الصحيحة وعدم لبسها بشيء من

---

(١) رواه الإمام أحمد في المسند (١٧٤/٤)، برقم (١٧١١٤)، وأبو داود في سننه، كتاب السنة، باب في لزوم السنة (٢٠٠/٤، ٢٠١)، برقم (٤٦٠٧)، والحاكم في المستدرك وصححه (٩٥/١)، ووافقه الذهبي.

(٢) أخرجه الترمذي في (٤١)، كتاب الإيمان (١٨)، باب ما جاء في افتراق هذه الأمة (٢٦/٥)، برقم (٢٦٤١)، وهو ضعيف لأن في السند عبدالرحمن بن زياد الإفريقي، وهو ضعيف، وحسنه الترمذي لشواهد. انظر: صفة الغرباء (٢٨ ـ ٣٠).

(٣) في قوله: «... إلا واحدة، وهي الجماعة» من حديث معاوية بن أبي سفيان، أخرجه ابن أبي عاصم في السنة باب ذكر الأهواء المذمومة (٣٣/١)، وصححه محقق الكتاب الشيخ الألباني، وهو في السلسلة الصحيحة للألباني برقم)، برقم (٢٠٤).

(٤) مسند الإمام أحمد (٥٠٧/٤)، حديث (١٩٢٩٩)، وسنده حسن. انظر: حاشية كتاب شرح السنة ـ البربهاري ص(٢٢).

باطل أهل الأهواء والبدع حذَّر السلف رحمهم الله من مجالسة أهل البدع ومخالطتهم، خوفاً من أن يدخل منهم مضرة في دين أو دنيا، ومن هنا كثرت النقول عنهم في هجر المبتدع، وقرروا في مصنفاتهم الكثيرة، أن هجرة أهل الأهواء والبدعة دائمة على مر الأوقات والأزمان ما لم تظهر منهم التوبة والرجوع إلى الحق[1].

ومحافظة على العقيدة الصحيحة كذلك أشهر علماء السلف رحمهم الله تعالى سيف الرد على المبتدعة بشتى أصنافهم، وكاسروهم بالقلم واللسان، والسيف والسنان، فألَّفوا، وخطبوا، وقضوا، وحذَّروا، ودافعوا، فأخمدوا ثائر الفتن، وسكنوا قائم الشبهات، والشهوات، وأقاموا سوق الكتاب والسنة[2].

ومن أجل الغرض نفسه نهى العلماء عن فتح باب الجدل، والمناظرة، والخصومات في مسائل الدين، ومسلماته، وثوابته التي جاء بها وخلص من تقريرها وتثبيتها، لأن فتح هذا الباب في هذه الأمور هو الطعن في ذلك الإتمام، والإكمال[3]، وقد روى عن الحسن البصري ـ رحمه الله ـ قوله وقد قيل له: تجادل؟ قال: «إنما يخاصمك الشاك في دينه»[4].

ومن أجل ذلك الغرض أيضاً أوجب العلماء تعلّم أصول الدين بأدلتها، وخاصة باب التوحيد والإيمان، وحرَّموا التقليد في هذه الأصول بل يتعلمها المسلم القادر على التعلم، إما بنفسه، وإما بسؤال أهل الذكر، وقرروا أن الإعراض عن طلب هذا العلم والبقاء على الجهل لا يكون عذراً للعبد ما لم يكن الاحتراز من الجهل أمراً شاقاً، كأن يكون حديث عهدٍ بالإسلام، أو نشأ ببادية بعيدة عن العلم، أو بقي في دار الحرب لأسباب مشروعة، أو نشأ في بيئة غلب عليها البدعة، ولا قدرة عنده على معرفة الدين الصحيح،

---

(١) انظر: الزجر بالهجر ـ السيوطي ت سليم الهلالي ص(٣٢).
(٢) انظر: الرد على المخالف من أصول الإسلام ـ بكر أبو زيد ص(٣٠).
(٣) انظر: القناعة بلقب أهل السنة والجماعة ـ محمد اللحيدان ص(٤) وبعدها.
(٤) رواه اللالكائي ـ شرح أصول اعتقاد أهل السنة (١٢٨/١)، برقم (٢١٥).

لكن إذا انتفت هذه الأمور في حق المكلَّف ثم ادعى الجهل فإنه لا يعذر بجهله[1].

كل هذه الأمور كانت من أجل الحفاظ على العقيدة السليمة، المتلقاة من المصادر الصحيحة المشروعة ـ كتاب الله، وسنة نبيه، وما أجمع عليه الصحابة رضي الله عنهم ـ حتى تتحقق المصالح الدينية والدنيوية، وحتى يصلح أيضاً المآب والمرجع إلى الله تعالى.

لكن ومع ذلك فإن المسلمين أو فئاماً منهم لم يسلموا من التغيير والتبديل، فابتدأوا أولاً بالتلقي والأخذ عن غير المسلمين حتى أحدثوا البدع والأهواء، ثم سار الانحراف خطوات حتى تفرعت الفرق وفرَّخت في الأمة، ثم اختلطت الأهواء والبدع، وتأثر بعضهم ببعض وكان أوضح أنموذج لهذا التأثر والتأثير هو تأثر الفرق المبتدعة بالمعتزلة وافتتانهم بها، بل وتأثر بعض أهل السنة بهم أيضاً وبمنهجهم العقلي، وكان هذا لأسباب أعرضها مفصلة في هذا المبحث.

وجملة هذه الأسباب:

١) تفريط الفرق في اتباع الكتاب والسنة وتعلقهم بمعقولات المعتزلة.

٢) إختلاط المعتزلة ببعض الفرق ثم التأثير المباشر فيها.

٣) نصرة بعض السلاطين لمذهب المعتزلة وحمل الناس عليه.

٤) تتلمذ بعض أرباب الفرق على أيدي شيوخ المعتزلة.

٥) اهتمام رجال المعتزلة بالدعوة إلى مذهبهم ونشره.

٦) قدرة كبار المعتزلة الكلامية وفصاحتهم اللسانية.

٧) نسبة المعتزلة مذهبهم إلى الحق.

٨) رفع المعتزلة بعض الشعارات البراقة أو نسبتها إليهم:

---

(١) انظر: الجهل بمسائل الاعتقاد وحكمه ـ عبدالرزاق طاهر معاش ص(٢٨٢، ٢٩٢).

١) دعوى المعتزلة انفرادهم بحل المسائل العقدية التي أشكلت على المسلمين.

٢) دعوى المعتزلة انبراءهم وحدهم للدفاع عن الدين الإسلامي.

٣) رفع المعتزلة شعار الحرية الإنسانية «حرية الفعل، وحرية الفكر».

وسأعرض لهذه الأسباب بالتفصيل، مضمناً بعض الأسباب شيئاً من التعقيب حسب ما يقتضي المقام.

وإليك هذا العرض المفصل لهذه الأسباب:

السبب الأول: «تفريط الفرق في اتباع الكتاب والسنة وتعلقهم بمعقولات المعتزلة»:

إن المعتزلة من أول نشأتها بنت مذهبها على العقل، فهي تصدر عنه في كل العقائد التي قررتها، فالمنزلة بين المنزلتين ـ والتي عندها كان اعتزال واصل بن عطاء جماعة المسلمين ـ مسألة عقلية بحتة، ولا يمكن ادعاء أن هذه البدعة صدرت عن الكتاب، والسنة، أو إجماع الصحابة رضي الله عنهم، بل هي عقلية بحتة تمخضت عن تفكير صاحبها رأس المعتزلة، وكانت بذرة الاعتزال، ثم توالت جميع عقائد المعتزلة الأخرى وكلها تتولد من عقول بشرية ضعيفة.

والإحاطة بأقوال المعتزلة في العقل ونظرتهم إليه من الصعوبة بحيث إنه يمكن جمع ذلك في رسالة مستقلة، ولكن لعلي أقف على أهم ملامح تلك النزعة العقلية عندهم:

ـ أولاً: ماهية العقل الذي عمدت إليه المعتزلة، وقدمته على الشرع، قالوا: إنه عبارة عن جملة من العلوم مخصوصة متى حصلت في المكلف صح منه النظر والاستدلال، بمعنى أنه مقدمات علمية بها تتم القدرة على

الفحص والتدقيق، وبدونها لا يملك المكلف آية قدرة على الاستدلال والنظر[1]. فالمعتزلة سوّت بين العلم والعقل، ثم جعلت هذا العقل قاسماً مشتركاً بين الناس، فكمال العقل هو العلوم التي لا يختلف بها البشر[2].

قالوا: وهذه العلوم والمعارف تُخْلَق على صفة العلم بها، فالعاقل يولد وبه من الصفات والخصائص الواحدة الثابتة في كل العقلاء من علم عن طريق الإدراك، وبطريق الأخبار، وكذلك بالتوليد عن الاستدلال[3]، قالوا: وهذه المجموعة من العلوم هي التي عندها يتم التكليف[4].

وفساد قولهم في ماهية العقل يظهر من وجوه:

١) أن المعتزلة هنا خلطت بين العلم والمعرفة وبين مفهوم العقل فلم تفرق بينهما، حيث جعلت العقل الذي هو الأداة للمعرفة هو ذات المعرفة والعلم[5].

٢) أنهم أنكروا المعرفة الفطرية، أي: أنه لا يوجد في القلوب معرفة للخالق سبحانه وتعالى قبل النظر في الآيات الكونية والنفسية والتي يتحقق بها العلم التام على حد تعبيرهم، ومعلوم أن الإنسان يولد على نوعٍ من الجبِلّة التي تعده لقبول الدين[6].

ـ **ثانياً**: غلت المعتزلة في تقديس العقل، ومنحته السلطة الكاملة في كل شؤون الدين والحياة، وظهر غلوهم في العقل فيما يلي:

١) جعلوا أساس تحصيل كل العلوم والمعارف هو العقل، كما يقول

---

(١) انظر: المغني في أبواب العدل والتوحيد ـ القاضي عبدالجبار المعتزلي ج(١١) ص(٣٧٥).

(٢) انظر: شرح الأصول الخمسة القاضي عبدالجبار ص(١٥٠).

(٣) انظر: الاتجاه العقلي في مشكلة المعرفة عند المعتزلة ـ د. مهري أبو سعدة ص(٨٣، ٨٤).

(٤) انظر: المرجع السابق (٨١، ٨٢).

(٥) انظر: قضية الثواب والعقاب ـ السميمري ص(٢٤٠).

(٦) انظر: فطرية المعرفة ـ الحمدان ص(٢٠٢)، والإسلام فطرة الخلق ـ متولي ص(٦).

القاضي عبدالجبار عن العقل، إنه: وحدة متكاملة تتم بها جميع العمليات المعرفية، ويشتمل على كلٍ من الأدلة المنهجية والمعرفية[1]. على أن المعارف عندهم ثلاث درجات.

أ) معرفة اضطرارية مبتدأة في العقول.

ب) ومعرفة ضرورية تتفق والنظرة العقلية المباشرة لدى الناس جميعاً على تفاوت مداركهم.

ج) ومعرفة استدلالية، وهي: معرفة المسائل العقلية نظرية وعملية على وجه التفصيل، وهذه لا يقدر عليها غير أهل العلم والكلام[2].

ثم تكلموا عن أهم المعارف وهي معرفة الله تعالى، فجعلوها كما تقدم معرفة نظرية وليست فطرية. ولهذا جعلوا أول واجب على العبد هو: «النظر المؤدي إلى معرفة الله تعالى لأنه تعالى لا يعرف ضرورة، ولا بالمشاهدة، فيجب أن نعرفه بالتفكر والنظر»[3]. بل حتى دليلهم على وجوب معرفة الله تعالى عقلي أيضاً حيث قالوا: دليل ذلك: هو أنها ـ أي معرفة الله ـ لطف في أداء الواجبات، واجتناب المقبحات، وما كان لطفاً كان واجباً[4].

ويعلل المعتزلة لكون معرفة الله تعالى لا تنال إلا بحجة العقل بعلة عقلية أيضاً حيث يقولون: «.. فلأن ما عداها فرع على معرفة الله تعالى بتوحيده وعدله، فلو استدللنا بشيء منها على الله والحال هذه كنَّا مستدلين بفرع للشيء على أصله، وذلك لا يجوز»[5].

ويفهم من كلامهم هذا أن العقل هو الذي يثبت وجود الله تعالى بتوحيده وعدله وهذا هو الحاصل في منهجهم العقلي البحت.

---

(١) انظر: شرح الأصول الخمسة ص(٥٠) وبعدها.

(٢) انظر: في علم الكلام ـ المعتزلة ـ أحمد صبحي (٢٠٧/١).

(٣) انظر: شرح الأصول الخمسة ص(٣٩).

(٤) انظر: المصدر السابق ص(٦٤).

(٥) انظر: شرح الأصول الخمسة ص(٨٨).

فهم قد استدلوا بدليل حدوث العالم على وجوده تعالى ومخالفته لخلقه، وبدليل التمانع العقلي استدلوا على توحيده، قالوا: ويستدل على عدله بكونه تعالى عالماً بقبح القبيح ومستغن عنه. وعالماً باستغنائه عنه، ثم قالوا في إثبات بعض صفاته: إنه ينظر في صحة الفعل فيه، فيحصل العلم بكونه قادراً، ثم ينظر في صحة العلم منه على وجه الإحكام فيحصل العلم بكونه عالماً، ثم ينظر في كونه قادراً عالماً فيحصل العلم بكونه حياً، ثم ينظر في كونه حياً لا آفة به، فيحصل العلم بكونه سميعاً بصيراً مدركاً للمدركات، ثم ينظر في كونه عالماً وقادراً فيحصل العلم بكونه موجوداً، ثم ينظر في أن الحوادث تنتهي إليه وهو لا ينتهي إلى حدٍ، فيحصل العلم بكونه قديماً، ثم ينظر في كونه قديماً، فيحصل العلم بأنه ليس له جسم ولا عرض، ولا يجوز عليه ما يجوز على الأجسام والأعراض... وهكذا إلى آخر ما ذكروه[1]، وكل ذلك يثبتونه بطريق النظر والعقل.

٢) نصبت المعتزلة العقل على رأس الأدلة، وقدَّموه على أدلة الشرع مطلقاً حتى صارت إقامة الحجة من الشرع على توحيد الله وعدله غير ممكنة إلَّا بسند عقلي.

يقول القاضي عبدالجبار: «فاعلم: أن الدلالة أربعة: حجة العقل، والكتاب، والسنة، والإجماع، ومعرفة الله لا تنال إلا بحجة العقل»[2] وقال في «فضل الاعتزال» وهو يسرد الأدلة الشرعية مرتبة حسب رأي المعتزلة: «أولها العقل؛ لأن به يميز بين الحسن والقبيح، ولأن به يعرف أن الكتاب حجة، وكذلك السنة والإجماع.. فهو الأصل في هذا الباب، وإن كنَّا نقول: إن الكتاب هو الأصل من حيث إن فيه التنبيه على ما في العقول، كما أن فيه الأدلة على الأحكام»[3]

كذلك جعلت المعتزلة العقل هو مصدر اليقين القاطع، وهو الحجة

---

(١) انظر: المصدر السابق ص(٦٥، ٦٦).

(٢) المصدر السابق ص(٨٨).

(٣) فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة ص(١٣٩).

والبرهان كما يقول الجاحظ: «وللأمور حكمان: حكم ظاهر للحواس، وحكم باطن للعقول، والعقل هو الحجة»[1] ويقول بشر بن المعتمر:

لله در العقل من رائدٍ ... وصاحب في العسر واليسر
وحاكم يقضي على غائبٍ ... قضية الشاهد للأمر[2]

ويقول الجاحظ أيضاً: «فما الحكم القاطع إلاّ للذهن، وما الاستبانة الصحيحة إلاّ للعقل»[3].

ثالثاً: نتج عن غلو المعتزلة في العقل موقفهم المخزي من الأدلة الشرعية على ما يلي:

١) نظروا في نصوص القرآن أنْ الكريم والتي لا يمكنهم ردها بحال، ولا يمكنهم إنكارها، فكان موقفهم أنْ وجهُوا القرآن وجهة تتفق مع أصولهم العقدية الخمسة، فما في القرآن من آيات يرون أنها تشهد لمذهبهم بظاهرها، فإنهم يقرون بهذا الظاهر ويعتبرونها من الآيات الواضحة الدلالة، وما في القرآن من آيات تتعارض مع أصولهم؛ فإنهم يحكمون عليها مباشرة بأنها من المتشابه، ثم يتسلطون على تلك الآيات بالتأويل، أو بالأصح التحريف الذي يصرفها عن معانيها الصحيحة الظاهرة إلى معاني أخرى باطلة هي تلك المعاني التي تتفق ومذهبهم الباطل[4]، وهم يعتذرون عن هذا التحريف الذي تسلّطوا به على نصوص الكتاب سواءً نصوص إثبات الصفات لله تعالى، أو نصوص الرؤية، أو نصوص القدر، أو نصوص الوعد

---

(١) انظر: الحيوان، للجاحظ، (٢٠٧/١).

(٢) المصدر السابق ج(٦) ص(٢٩١)، وانظر: منهج الزمخشري في تفسير القرآن وبيان إعجازه ـ د. مصطفى الجويني ص(٧٠)، والعقل عند المعتزلة ـ حسنى الزينة ص(٧٤)، وبعدها، وأسس اليقين بين الفكر الفلسفي والديني ـ د. يوسف محمود ص(٥٦١)، وبعدها.

(٣) رسائل الجاحظ (٥٨/٣)، رسالة التربيع والتدوير.

(٤) انظر: في العقيدة الإسلامية بين السلفية والمعتزلة ـ د. محمود خفاجي ج(١) ص(١٠٠).

والوعيد وغيرها، بقولهم: إن حكم العقل لا يقبله، ومن هنا وجب تأويله، وذلك أنهم استخرجوا من ظاهر النصوص معاني باطلة كفرية، وزعموا أنها ظاهر النص، كل ذلك بعقولهم، ثم رتبوا على ذلك أنه يجب تأويل هذا النص من هذا المعنى الظاهر إلى معنى آخر يتناسب مع الرب سبحانه وتعالى[1].

ولم يبتعد موقفهم من سنة الرسول ﷺ عن موقفهم من القرآن بل ازداد سوءاً، فكان موقفهم من السنة والحديث يميل إلى إنكارها أكثر من تأويلها، وإن كانوا يقبلون بعض الأحاديث التي تتفق مع مذهبهم من باب تكثير الأدلة، لا على أنها هي الحجة، وأما الأحاديث التي لا تتفق مع مذهبهم، فإن كان هذا الحديث قابلاً للتأويل بما يخدم المذهب أوَّلوه، وإن كان لا يقبل فإنهم يردونه ويرفضونه ويعتبرونه من الأحاديث الموضوعة، ويطعنون في متنه، وفي سنده، أو يجعلونه من أخبار الآحاد التي لا تقبل؛ لأنها لا تفيد اليقين في العقائد[2].

والسبب في هذا كله هو أنهم يحكِّمون العقل في الحديث، لا الحديث في العقل[3]، وقد بلغت جرأتهم على الحديث وتقديم العقل على دلالته إلى أن قال النظَّام المعتزلي: «وأن جهة حجة العقل قد تنسخ الأخبار»[4]، ثم إن المعتزلة مع موقفهم هذا من أحاديث الرسول ﷺ قد ظهر فيهم الكذب في الحديث لتأييد ما يذهبون إليه، وقد برز عمرو بن عبيد في تلك الخصلة الذميمة كما ذكر الإمام الذهبي رحمه الله[5].

---

(١) انظر: التأويل خطورته وآثاره ـ د. عمر الأشقر ص(٦٠)، وبعدها.
(٢) انظر: في العقيدة الإسلامية بين السلف والمعتزلة ـ د. خفاجي جـ(١) ص(١٠٣)، والأدلة والشواهد في وجوب الأخذ بخبر الواحد في العقائد ـ سليم الهلالي ص(١٣ ـ ٢١)، وأصل الاعتقاد ـ الأشقر ص(١٢).
(٣) انظر: ضحى الإسلام ـ أحمد أمين (٣/٨٥).
(٤) تأويل مختلف الحديث ـ ابن قتيبة ص(٣٢).
(٥) انظر: ميزان الاعتدال جـ(٣) ص(٢٧٣، ٢٧٤).

ويكاد يكون موقف المعتزلة من الإجماع واحد وهو رده على مفهومه الصحيح وهو: إجماع علماء الأمة الإسلامية على أمر ما، وقد لحقهم من مخالفتهم الصريحة للكثير مما يدين به المسلمون ومما هو وارد في الكتاب والسنة الشيء الكثير[1].

رابعاً: ومن آثار تلك النزعة العقلية الغالية عند المعتزلة ما ظهر عندهم مما يسمونه بالواجبات العقلية من معرفة الله تعالى بالنظر، ووجوب شكر المنعم، وأن الله تعالى لا يفعل القبيح، ووجوب اللطف من الله عقلًا، ووجوب الثواب على الطاعة، ووجوب العقاب على الكبائر قبل التوبة، ووجوب فعل الأصلح لعباده... إلخ ما ذكروه[2].

وكلها كما ذكرت واجبات عقلية بمعنى أن على العقل أن يصل إلى هذه المعرفة ويحصلّها بمجرده ضرورةً، حتى أن أبا الهذيل العلاّف تمادى في ذلك حين جعل العقاب الأبدي جزاء من لا يعمل الحسن، ويترك القبيح بحكم عقله، فهو يكلّف العقل معرفة الخير والشر، ثم العمل بهذا المقتضى حتى وإن لم يرسل إليه رسولٌ بشرع يبين له الحلال من الحرام، والحسن من القبيح[3].

من هنا نشأ عند المعتزلة القول بالتكليف من غير وحي، ولهذا ألزموا بأنهم أثبتوا شريعة عقلية، أو ديانة عقلية، وقد قرر الشهرستاني أن الجبائيين - أبا علي وأبا هاشم - قد ناديا بالشريعة العقلية وأثبتاها، واكتفيا بالعقل كمصدر للمعرفة والحكم[4]، وجعلا مصير الشريعة النبوية ومردها إلى مقدّرات الأحكام، أي تقديرها كالصلاة والصوم ونحوهما، ومؤقتات الطاعات أي توقيت هذه الطاعات والعبادات وطريقة أدائها[5].

---

(١) انظر: موقف المعتزلة من السنة النبوية - أبي لبابة حسين ص(١٠٧، ١٠٨).

(٢) انظر: موسوعة الحضارة العربية الإسلامية، جماعة من الباحثين م(٢) ص(١١٤ - ١١٧).

(٣) انظر: النزعة العقلية في تفكير المعتزلة - علي خشيم ص(٧٧) وبعدها.

(٤) انظر: الملل والنحل (١/٨١).

(٥) انظر: النزعة العقلية في تفكير المعتزلة - خشيم ص(٨٨).

لعل هذه هي أبرز ملامح النزعة العقلية، وقد ظهر فيها تدرج تلك النزعة في الغلو، وكيف تطورت حتى نادت المعتزلة بسيادة العقل في أهم المسائل وهي أصول الدين.

كل هذه العقليات الاعتزالية صيغت عند المعتزلة تحت ما يسمى «بعلم الكلام» وهو علم العقائد القائم على الأدلة العقلية فقط، ويتضمن الرد والمحاجة عن تلك العقائد بتلك الأدلة(١).

والمعتزلة في هذا تكون أول فرقة عرضت موضوعات علم الكلام في نظام مذهبي متكامل، حتى أصبحت مسائل علم الكلام تناقش في إطار الحدود التي وضعها رجال المعتزلة(٢).

وأهم ما ركزت عليه المعتزلة في تقريرها لعلم الكلام مشكلة العلاقة بين العقل والشرع، فقد حاولت جاهدة إثبات وجود التعارض بين العقل والنقل، وذلك أنهم قاسوا تلك العقليات التي أخذوها عن أرسطو وغيره على ما في كتاب الله تعالى وسنة رسوله ﷺ، فوجدوا التعارض قائماً بينها، فدعوا إلى مرافقة العقل، ومفارقة الشريعة لأنهم ظنوا أن تلك المعقولات صحيحة لا خطأ فيها، وأما ما جاء عن النبي ﷺ فهو متشابه يحتمل التأويل(٣).

ومن هنا أحدثوا البلبلة في صفوف المسلمين، وخاصة الجاهلين بالكتاب والسنة، وعلى رأسهم الفرق المبتدعة، فجاءت أكثر الفرق من بعدهم تضرب على هذا الوتر، وتقرر ما قررته المعتزلة من وجود التعارض بين العقل والنقل، ووجوب الركون إلى دليل العقل.

ثم لما كانت معقولات المعتزلة هي اللامعة في الوسط البدعي بحكم

---

(١) انظر: المواقف في علم الكلام ـ الآيجي ص(٧)، وتحذير الأنام من علم الكلام ـ الشبل ص(٢).

(٢) انظر: في علم الكلام (١/١٠٤، ١٠٥).

(٣) انظر: تقريب التراث ـ درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية ـ د. محمد الجليند، و ـ د. عبدالصبور شاهين ص(٨)، و ص(١٣).

قوتهم الفلسفية من ناحية، وقوتهم اللغوية من ناحية أخرى، ركن كثير من الفرق إلى تلك المعقولات افتتاناً بالمعتزلة وظهورها في هذا المجال.

والفرق في تعلقها بمعقولات المعتزلة لم تكن على وتيرة واحدة، بل اختلف فيهم المد والجزر في مدى ذلك التأثر، فمن الفرق من أخذ عن المعتزلة تلك المعقولات برمتها، سواء مناهج تلك المعقولات كالقياس والبرهان والاستقراء الاعتزالي، والأسلوب الجدلي، وأضاف إليه الأخذ بالعقائد الاعتزالية القائمة على تلك المناهج كالزيدية من الشيعة مثلاً، ومنهم من اقترب من ذلك إلى حدٍ ما كالماتريدية، ومنهم من أخذ عن المعتزلة المنهج وبعض العقائد كالأشاعرة، ومنهم من كان ظهور العقائد فيهم أكثر من المناهج كبقية الفرق الأخرى[1].

هكذا تعلقت الفرق البدعية، أو غالبها بالمعقولات الاعتزالية، بل وصل الأمر في بعض الفرق أنهم خصُّوا المعتزلة بالذكاء دون غيرهم؛ لأنهم مارسوا العلوم العقلية، وسبقوا إلى تأسيس قواعدها، والقوانين المنطقية لصفاء أذهانهم في النظر في الحقائق[2].

ولا زالت الدعوة إلى إحياء روح المعتزلة القائمة على رفع القيود عن العقل البشري، وتحرير الفكر، لا زالت هذه النداءات وتلك الدعوات تُسمع قديماً وحديثاً من المفتونين بعقلانية المعتزلة[3].

وأخيراً فإن الافتتان بمعقولات المعتزلة لا مسوّغ له، وأرى أن الذين

---

(١) انظر: في تعلق الفرق بالمنهج العقلي الاعتزالي، المدخل إلى دراسة علم الكلام، حسن الشافعي ص(١٤٥ ـ ١٤٨).

(٢) انظر: الروض الباسم عن سنة أبي القاسم ـ ابن الوزير اليماني ج(٢) ص(٢ ـ ٤).

(٣) انظر مثلاً: المعتزلة الجارالله ص(٢٦٤)، والمعتزلة ومشكلة الحرية الإنسانية ـ د. محمد عمارة ص(٥) وأكثر صفحات الكتاب، وانظر أسماء بعض دعاة العقلانية الذين ينادون بمذهب المعتزلة في: العقلانيون للأثري ص(٦١) وبعدها، والعقلانية هداية أم غواية، البسيوني ص(١٢٥) وبعدها، والعصرانيون بين مزاعم التجديد وميادين التغريب ـ محمد الناصر ص(٣١) وبعدها، والعصريون معتزلة اليوم ـ يوسف كمال ص(١١) وبعدها.

تمسكوا بهذا المنهج العقلي وما تولد عنه من عقائد لم يكن تمسكهم به إلاّ من أجل التفلت من زمام الشريعة بهذه الحجج المتهافتة، وتلبية رغبات هوى النفس فحسب، وإلاّ فإن هذا المنهج فاسد، ويدل على فساده أمور:

١) أن أصحاب هذا المنهج وكل من تأثر بهم وأيدّهم، إنما فضلوا هذه الطريق حين ظنوا أن طريقة السلف هي مجرد الإيمان بألفاظ القرآن والحديث من غير فقه لذلك، وأن طريقة الخلف هي استخراج معاني النصوص المعروفة عن حقائقها بأنواع المجازات وغرائب اللغات.

وهذا في الحقيقة ظنٌّ فاسد، فهم قد كذبوا على طريقة السلف، وضلُّوا في تصويب طريقة الخلف[١]. فالسلف وعلى رأسهم الصحابة رضي الله تعالى عنهم كانوا أصحاب دراية وفكر ونظر، ولم يكونوا من السذَّج بحيث يخدعون أو يؤمنون كإيمان العامة[٢].

قال شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله: «من المعلوم أن أهل الحديث يشاركون كل طائفة فيما يتحلون به من صفات الكمال، ويمتازون عليهم بما ليس عندهم، فإن المنازع لهم لا بد أن يذكر فيما يخالفهم فيه طرقاً أخرى، مثل المعقول والقياس والرأي والكلام والنظر والاستدلال والمحاجة والمجادلة، والمكاشفة والمخاطبة والوجد والذوق، ونحو ذلك، وكل هذه الطرق لأهل الحديث صفوتها وخلاصتها، فهم أكمل الناس عقلاً، وأعدلهم قياساً، وأصوبهم رأياً، وأسدهم كلاماً، وأصحهم نظراً، وأهداهم استدلالاً، وأقومهم جدلاً، وأتمهم فراسة، وأصدقهم إلهاماً، وأحدُّهم بصراً ومكاشفة، وأصوبهم سمعاً ومخاطبة، وأعظمهم وأحسنهم وجداناً وذوقاً، وهذا هو للمسلمين بالنسبة إلى سائر الأمم، ولأهل السنة والحديث بالنسبة إلى سائر الملل»[٣].

---

(١) انظر: الفتوى الحموية الكبرى - ابن تيمية - ت شريف هزاع ص(٣١، ٣٢).

(٢) انظر: منهج علماء الحديث والسنة في أصول الدين - د. مصطفى حلمي ص(٢٧، ٢٨).

(٣) نقض المنطق ت الشيخ محمد حمزة، وسليمان الصنيع ص(٧، ٨)، وانظر: فضل علم السلف على الخلف - ابن رجب - ت محمد عبدالكريم ص(٤١).

ثم بين - رحمه الله - أن علة ذلك هو اعتقادهم الحق الثابت الذي يقوّي الإدراك ويصححه كما قال تعالى: ﴿وَالَّذِينَ اهْتَدَوْا زَادَهُمْ هُدًى﴾ [محمد: آية ١٧] وهذه الصفات التي امتاز بها أهل السنة تعلم من وجوه:

١) تعلم بموارد النزاع بينهم وبين مخالفيهم، فلا توجد مسألة خولفوا فيها إلّا وقد تبين أن الحق معهم.

٢) وتعلم تارة بإقرار مخالفيهم ورجوعهم إليهم دون رجوعهم إلى غيرهم.

٣) وتعلم تارة بشهادتهم على مخالفيهم بالضلال والجهل.

٤) وتارة بشهادة المؤمنين الذين هم شهداء الله في الأرض، فلم يُعظَّم أحدٌ تعظيماً أعظم مما عُظموا به، ولا تجد غيرهم يُعظَّم إلّا بقدر ما وافقهم فيه، كما لا ينقص إلّا بقدر ما خالفهم.

٥) وتارة بأن كل طائفة تعتصم بهم فيما خالفت فيه الأخرى[1].

فهذه المعاني لا يستطيع أحدٌ أن ينكرها، وينفيها عن أهل السنة، لكنْ لما كانت الحياة سبب اشتراك الناس في المعاش أصبح كل امرىء يُعظِّم طائفته، فأما وقت الموت فلا بد من الاعتراف بالحق من عموم الخلق كما قال الإمام أحمد رحمه الله تعالى: «أية ما بيننا وبينهم يوم الجنائز»[2].

ثم يعود شيخ الإسلام - رحمه الله - ليؤكد أن كل الفرق إنما تحمد عند الأمة بما معها من الإثبات وموافقة السنة، فالمعتزلة - وهم فرسان الكلام - إنما يُحمدون ويعظمون عند اتباعهم بما وافقوا فيه مذهب أهل الإثبات والسنة والحديث[3].

٢) مع هذا القدر الذي وصل إليه السلف الصالح رضوان الله عليهم، وهذه المكانة التي تبوأوها، فإنه لم يكن فيهم أثر لعلم الكلام ولا الفلسفة

---

(١) انظر: نقض المنطق ص(٨، ٩).
(٢) نقض المنطق ص(٩).
(٣) انظر: المصدر السابق ص(١٠).

العقلية، ولم يرشدهم الشرع إلى تحصيل ذلك بل حذَّرهم منه، وسورة الفاتحة التي هي أعظم سورة في القرآن، والتي فرض الله علينا قراءتها كل يوم بضع عشرة مرة فيها قوله تعالى: ﴿ٱهْدِنَا ٱلصِّرَٰطَ ٱلْمُسْتَقِيمَ ﴿٦﴾ صِرَٰطَ ٱلَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ غَيْرِ ٱلْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلَا ٱلضَّآلِّينَ﴾ وإن من صراط المغضوب عليهم الأخذ بعلم الكلام والفلسفة لأنه اتباع لصراط الأمم التي هي أوغل في الضلالة من اليهود والنصارى، وهم اليونان والرومان[1].

٣) لم يجعل الله سبحانه وتعالى العقل مصدراً للتشريع، ولم يرتب الثواب والعقاب على المعقولات المجردة. يقول الإمام السمعاني: «اعلم أن مذهب أهل السنة أن العقل لا يوجب شيئاً على أحد، ولا يرفع شيئاً عنه، ولا حظَّ له في تحليل أو تحريم... ولو لم يرد السمع ما وجب على أحدٍ شيء، ولا دخلوا في ثواب ولا عقاب»[2].

أما المعتزلة فقد جعلوا عقولهم دعاةً إلى الله، ووضعوها موضع الرسل فيما بينهم، ولو قال قائل: لا إله إلاَّ الله عقلي رسول الله، لم يكن مستنكراً عندهم من جهة المعنى[3]. وهذا ـ لعمري ـ مناط فساد أقوالهم وعقائدهم حيث حمَّلوا العقل مالا يحتمل، وأقحموه مجاله، ولا قدرة له عليه، فكان أن أوصلهم إلى الضياع، وقادهم إلى متاهات ضلوا فيها عن طريق الرشاد من ناحية، ثم أوقعهم في التناقض الظاهر في مقالاتهم من ناحية أخرى[4].

٤) لو تتبعنا الأقيسة العقلية التي اعتمدها رؤوس المعتزلة وهي الأقيسة الفلسفية لوجدنا فيها من القصور ما يزهد في الاعتماد عليها بل في مجرد

---

(١) انظر: القائد إلى تصحيح العقائد ـ للعلامة المعلمي ـ ت الألباني ص(٣٤، ٣٥).

(٢) انظر: الحجة في بيان المحجة ج(١) ص(٣١٤، ٣١٥)، والسمعاني هو: أبو المظفر منصور بن محمد بن عبدالجبار السمعاني التيمي الفقيه الإمام المشهور له تصانيف في اللغة وأصوله، والحديث ت(٤٨٩)، انظر: اللباب في تهذيب الأنساب ـ ابن الأثير الجزري (١٣٩/٢)، دار صادر ـ بيروت ط(١٩٨٠م).

(٣) انظر: العقيدة السلفية ـ د. يوسف الجديع ص(٢١)، من كلام السمعاني.

(٤) انظر: العقل والغيب ـ د. محمد هيتو ص(٢١)، وبعدها، والعقيدة الإسلامية بين العقل والعاطفة ـ د. أحمد الشريف ص(٨٧).

النظر إليها، فهذه الأقيسة المنطقية لا توصل إلَّا إلى أمور كلية عامة، ولا توصل إلى المطلوب بعينه، ثم الغالب فيها أنها ظنيات تعتمد على المقدمات الظنية، وقد تكون فاسدة إذا اعتمدت على مقدماتٍ فاسدة[1].

وقد أثبتت الحقائق أن منطق أرسطو قد أخفق في معرفة حقائق الإلهيات والأخلاق، وكانت أخطاؤه لا تحصى حتى يئس تلاميذ أرسطو من إصلاحها، وعلى كل حال فمنذ أن بدأ التفكير العقلي في الإلهيات والأخلاق، لم تنته الإنسانية عقلياً إلى حل هذه المسائل، وإذا كان هذا هو حال لسان أرسطو فإن كل نزعة عقلية تتخذ من العقل أساساً في بحث هذه المسائل الغيبية فإنما هي نزعة أرسطية، ولهذا فلسان أرسطو عنوان على كل تأليف يقوم على العقل وحده، والاتجاه الاعتزالي إنما هو نمط من لسان أرسطو، وإن حاولوا إخفاء ذلك فإنه لا يخفى على ذوي الشعور الديني السليم[2].

وأخيراً أقول:

لو لم يكن منهج المعتزلة فاسداً، بل في غاية الفساد والضعة لما حصل بينهم خلاف، وساحتهم تشهد بأن الخلاف بينهم واسع، وأن البأس بينهم شديد، حتى صاروا عشرات الفرق، كل فرقة ترمي أختها بالضلالة، وربما رمتها بالكفر والخروج من الملة.

ويقال للذين استهوتهم عقلانية المعتزلة: إذا كان هذا حال من ترونهم أهل العقل لم يجتمعوا على معقول واحد، فأي عقل من عقولهم تتبعون وكلها ـ والله ـ عقول قد نفخ فيها الهوى، ولكل منهم هوىً يناسبه، فهذا يثبت، وهذا ينفي، وهذا يبني وهذا يهدم، وهذه حال العقول، فإن وجود عقلٍ مجردٍ من الهوى متمحض لتمحيص الحقائق لا يوجد أبداً في واقع الأمر، وإن وجد ـ فرضاً ـ فإنه لا يجوز أن يحكمه في جميع الأحوال لأمرين:

---

(١) انظر: المدخل لدراسة العقيدة الإسلامية ـ د. البريكان ص(٥٠).

(٢) انظر: الإسلام والعقل ـ د. عبدالحليم محمود ص(٥٢ ـ ٥٥)، و ص(١٠٩)، والفكر الإسلامي بين العقل والوحي ـ د. عبدالعال مكرمة، ص(١٤).

أولهما: أنه لا يكاد ينطبق عقلان من عقول البشرية في تاريخها الطويل على تصورٍ واحد بجميع تفصيلاته، ولو كانت العقول بالصورة التي ذكرها وتصورها العقلانيون لتلاقت وتطابقت، لأن الحق لا يتعدد.

وثانيهما: ما يشاهد من الجنوح الدائم، والتخبط الذي تمارسه البشرية؛ وذلك لاتباع الهوى بشكل جنوني[1].

إن العقل الذي يجب أن يستأنس به، هو العقل المسلَّح بمناهج تضمن استقامته، العقل الذي لم يتأثر بمناهج تخالف مناهج الإسلام وعقائده، ولم يتشبع بمصطلحاتٍ قد أعشته، وأفقدته توازنه، العقل الذي لا يعرف الهوى، وذلك العقل إنما هو العقل السلفي في أدلته، المزكى من الله تعالى، المرشد بالوحي، والمسلح بالبرهان النصي، والعقلي إذا لزم الأمر[2].

السبب الثاني: «اختلاط المعتزلة ببعض الفرق ثم التأثير المباشر فيها»:

إن المعتزلة قد مرت في قيامها وظهورها على الساحة الإسلامية بعدة مراحل، ويمكن إجمالها فيما يلي:

المرحلة الأولى:

وهي مرحلة النشأة وبداية الاعتزال، وهي مرتبطة بحادثة واصل بن عطاء مع الحسن البصري ـ رحمه الله ـ، والتي خالف فيها واصل بن عطاء قول الأمة وإجماع المتقدمين من الصحابة والتابعين في صاحب الكبيرة، وكان الرجل الثاني في هذه المرحلة هو عمرو بن عبيد.

وقد تميزت هذه المرحلة بسذاجة الابتداع حيث لم يكن معقداً، لأنه

---

(١) انظر: مذاهب فكرية معاصرة، محمد قطب، ص(٥٣٢).

(٢) انظر: العقلانية هداية أم غواية، عبدالسلام البسيوني ص(٥٦)، وبعدها.

لم يلتبس بشكل واضح بالمنهج الفلسفي، ثم إنه في هذه المرحلة لم يكن الاعتزال ذا قاعدة عظيمة بل ربما كان استهجانه من جمهور المسلمين أكثر من قبوله، بدليل أنه لم يتبع واصلاً عند اعتزاله مجلس الحسن البصري إلا فرداً واحداً وهو عمرو بن عبيد، إلاَّ أن واصلاً اجتهد في الدعوة إلى مذهبه وأرسل دعاته إلى كافة البلدان كما سيأتي بيانه، ولكن مع ذلك كان أهل السنة هم الأكثر عدداً، والأقوى حجة والأظهر مقالاً، وقد دأبوا على حماية العامة من السقوط في مزالق المعتزلة[١]، ولهذا كان تنظيم الاعتزال في هذه المرحلة سرياً وزاد من سريته ما رأوه من تجارب مر بها أسلافهم من القدرية الذين حصدتهم سيوف بني أمية حين أظهروا مقالاتهم في القدر.

المرحلة الثانية:

وهذه المرحلة تسمَّت عند بعض الكتاب بمرحلة الاكتمال[٢]. والحقيقة أنها مرحلة الإيغال في الضلالة والبدعة، وشهدت هذه المرحلة تطور المعتزلة فكرياً، وسياسياً.

أما فكرياً فإن المعتزلة في هذه المرحلة امتطت الفلسفة ركوباً لها، وكان رجال هذه المرحلة هم أقطاب الفلسفة الاعتزالية، وعلى رأسهم أبو الهذيل العلاف، وإبراهيم بن سيار النظَّام، وبشر بن المعتمر وغيرهم، وكلهم كانوا أعمق أثراً في تكوين المذهب، وتحديد آرائه سواءً في جليل الكلام، أو دقيقه، وهي مباحث تفوح منها رائحة الفلسفة اليونانية كأوضح ما تكون، وانتقل فيها الفكر الاعتزالي من الكلام إلى الفلسفة[٣].

ولعلي أذكر أنموذجاً واحداً للنقلة التي شهدتها ساحة الاعتزال في التعبير عن عقائدهم من كلام بسيط مفهوم إلى ألفاظ فلسفية معقدة، وهذا

---

(١) انظر: المعتزلة ـ الجارالله ص(١٥٩).

(٢) انظر: في علم الكلام ج(١) المعتزلة ـ د. أحمد صبحي ص(١٨٧).

(٣) انظر: مذهب المعتزلة من الكلام إلى الفلسفة ـ د. رشيد البندر ص(٣٥، ٣٦).

الأنموذج هو «نفي الصفات عندهم» فقول واصل في نفي الصفات ليس فيه ذلك العمق الفلسفي الذي أظهره فلاسفة المعتزلة بعده، فهو ينكر الصفات بشكل واضح كما تقدم بيانه، وعلته كانت هي الاتفاق على امتناع وجود إلهين قديمين أزليين ولهذا قال: «من أثبت معنى وصفة قديمة أثبت إلهين»[1]. فبهذا المعنى البسيط نفى واصل الصفات عن الله، ثم انظر كيف تحول نفي الصفات إلى فلسفة معقدة في كلام أبي الهذيل، أو في معاني معمر، أو في أحوال أبي هاشم ـ وقد قدمت بيان ذلك بالتفصيل ـ لترى كيف اكتنف الغموض الفلسفي تلك التعابير، وقِسْ على هذا الأنموذج بقية الأصول العقدية الأخرى.

هذا هو التطور الفكري الذي انتقل إليه الاعتزال في هذه المرحلة، ولعل الانبهار بالمعتزلة ونظرياتها من قبل بعض الفرق كان في هذه المرحلة؛ لأن المعتزلة أظهرت في الساحة نظرياتٍ جديدة فيها من زخرف القول ما يستهوي أهل الأهواء.

أما التطور السياسي الذي حصل لهذه الفرقة في هذه المرحلة فهو ما حصل لهم من التمكين حين استطاعوا أن يستميلوا بعض السلاطين إلى جانبهم سواءً في دولة بني أمية، أو دولة بني العباس، ومن خلال هذا استطاعوا أن يظهروا آراءهم، ويبلغوا أهدافهم بلا خوف، وسيأتي بيان ذلك مفصلاً كسبب مستقل من أسباب تأثيرهم في غيرهم.

وهذه المرحلة تعتبر في حق المعتزلة مرحلة القوة والظهور والتأثير قسراً واختياراً.

المرحلة الثالثة: وهي مرحلة السقوط للمعتزلة ولفكرهم:

فبعد أن بلغ المعتزلة ما بلغوه من التمكين والظفر بالسلطة وامتحنوا الناس بأقوالهم وعلى رأسها القول بخلق القرآن خاصة في عهد المأمون ثم

---

(١) انظر: المرجع السابق (٥٥ ـ ٥٩).

المعتصم[1] ثم الواثق[2] من بني العباس، كان المقت والسخط من علماء الأمة وعوامها على المعتزلة عظيماً جداً لمَّا رأوا تسلُّط البدعة، وقهر الناس عليها من جانب، وما لقيه علماء أهل السنة من القهر والقتل والتعذيب من أجل وقوفهم ضد هذه الضلالة والبدعة من جانب آخر، ولكنهم أخفوا غيظهم هذا خاصة في عهد المأمون والمعتصم والواثق خوفاً على أنفسهم من سيوف السلاطين المبتدعة، حتى جاء عهد المتوكل فكان على يديه ـ رحمه الله تعالى ـ رفع هذه البدعة، وإظهار الانتصار للسنة، ومنع الكلام في مسألة الكلام، والكف عن القول بخلق القرآن، وأن من تعلم علم الكلام لو تكلم فيه فالمطبق مأواه إلى أن يموت، وأمر الناس أن لا يشتغل أحدٌ إلاَ بالكتاب والسنة لا غير، وأمر بإكرام الإمام أحمد رحمه الله[3]، وبولايته انتهت هيمنة المعتزلة، وخبأت نارها، وبدأ عصر الانحدار والسقوط المتتابع لهذا الفكر الدخيل على الأمة، وتنفس الناس الصعداء بعد سقوطهم، وأظهروا ما في نفوسهم من سخط وغضب على المعتزلة، وظهر هذا جلياً في هجائهم للمعتزلة وفكرهم، وذمهم أحمد بن أبي دؤاد الوزير الذي حمل السلاطين على نصر الاعتزال وخذل السنة وأهلها، وفي هذا قال شاعر أهل السنة:

---

(١) الخليفة أبو إسحق محمد بن الرشيد هارون بن المهدي محمد بن المنصور العباسي، ولد سنة (١٨٠هـ)، بويع بالخلافة سنة (٢١٨هـ)، وامتحن الناس بخلق القرآن، وكتب بذلك إلى الأمصار، وفي عهده ضرب الإمام أحمد بالسياط حتى زال عقله لكنه لم يجب ـ رحمه الله ـ، توفي المعتصم ليلة الحادي عشر من ربيع الأول سنة (٢٢٧هـ)، انظر: السير (١٠/٢٩٠ ـ ٣٠٦)، والمعارف ـ ابن قتيبة ص(٢٢٠، ٢٢١).

(٢) الخليفة أبو جعفر، وأبو القاسم هارون بن المعتصم بالله محمد بن هارون الرشيد بن المهدي محمد بن المنصور العباسي البغدادي، ولد سنة (١٩٦هـ)، وبويع بالخلافة سنة (٢٢٧هـ)، بعد وفاة أبيه استولى عليه شيخ المعتزلة أحمد بن أبي دؤاد، وحمله على التشدد في المحنة، والدعاء إلى خلق القرآن، وقيل إنه رجع عن ذلك قبل موته. توفي سنة (٢٣٢هـ)، انظر: السير (١٠/٣٠٦ ـ ٣١٤).

(٣) انظر: البداية و النهاية ـ ابن كثير ج(١٠) ص(٣٠٣ ـ ٣٣٨)، وسبقت ترجمة المتوكل ص(١٥٠).

ذهبت دولة أصحاب البدع ووهى حبلهم ثم انقطع
وتداعى بانصراف جمعهم حزب إبليس الذي كان جمع[1]

وانتشر العامة في الأسواق ينشدون:

لا والذي رفع السماء بلا عماد للنظر
ما قال قائل في القرآن بخلقه إلاّ كفر
لكن كلام الله منزل من عند خلاّق البشر[2]

وقالوا في أحمد بن أبي دؤاد:

نكست الدين يا ابن أبي دؤاد فأصبح من أطاعك في ارتداد
زعمت كلام ربك كان خلقاً أما لك عند ربك من معاد[3]

وهكذا نفّس الناس عما في صدورهم تجاه هذه الفرقة وبدعها، ورجالها بعد أن جثمت على صدورهم، وكتمت أنفاسهم، وعاشوا بحق غربة أهل السنة.

أعود إلى المعتزلة فأقول إن سقوطهم كان متوقعاً لأمور:

١) القدر الإلهي، والقائمة سننه على ربط السبب بالمسبب، والعكس كذلك، وأنا أقصد بذلك موقف العلماء من أهل السنة من بدعة المعتزلة، ذلك الموقف الصلب الذي لم يتزعزع ولم يلن رغم قوة تيار البدعة، وبطش السلطان المبتدع، فإن هذا الموقف المبني على إيمان راسخ، والمنطلق من ذلك الإيمان، ثم الصبر على الثبات عليه قد آتى ثماره اليانعة وهي نصرة

---

(١) الأبيات لأبي جعفر الخواص. انظرها في مناقب الإمام أحمد، ابن الجوزي ت لجنة إحياء التراث العربي ص(٣٥٨).

(٢) نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب ـ أبي العباس المقرىء (١٥٨/٣)، والمعتزلة ص(١٨٥).

(٣) تاريخ بغداد ـ أحمد بن علي الخطيب (١٥٣/٤)، وانظر: المعتزلة ص(١٨٧).

الحق، ودحر الباطل، وهذا مصداق قوله تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ جَٰهَدُواْ فِينَا لَنَهۡدِيَنَّهُمۡ سُبُلَنَاۚ﴾ [العنكبوت: آية ٦٩]. وقال: ﴿وَعَدَ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ مِنكُمۡ وَعَمِلُواْ ٱلصَّٰلِحَٰتِ لَيَسۡتَخۡلِفَنَّهُمۡ فِي ٱلۡأَرۡضِ كَمَا ٱسۡتَخۡلَفَ ٱلَّذِينَ مِن قَبۡلِهِمۡ وَلَيُمَكِّنَنَّ لَهُمۡ دِينَهُمُ ٱلَّذِي ٱرۡتَضَىٰ لَهُمۡ وَلَيُبَدِّلَنَّهُم مِّنۢ بَعۡدِ خَوۡفِهِمۡ أَمۡنٗاۚ﴾ [النور: آية ٥٥]. ومصداق قوله عليه السلام: **«لا تزال طائفة من أمتي ظاهرين على الحق، لا يضرهم من خذلهم، حتى يأتي أمر الله وهم كذلك»**[1].

وقد تمثل هذا الحديث في الإمام أحمد ـ رحمه الله ـ ومن كان معه من الذين هدم الله بهم هذا التيار البدعي الخطير، فهم قد كانوا على الحق فإنه قيل للإمام أحمد ـ رحمه الله ـ في حينها: «يا أبا عبدالله ألا ترى الحق كيف ظهر عليه الباطل؟ فقال: كلا. إن ظهور الباطل على الحق أن تنتقل القلوب من الهدى إلى الضلالة، وقلوبنا بعد لازمة للحق»[2].

وكانوا قائمين بأمر الله فما أكثر ما دعا الإمام أحمد ـ رحمه الله ـ إلى مذهب السنة ومنابذة المبتدعة، وكم كانت ردوده على شتى المقالات التي ظهرت في عصره ـ رحمه الله ـ ومنها قضية «القول بخلق القرآن»[3].

وكان هو وأتباعه ظاهرين على هذا الحق فلم يستتروا بقولهم في القرآن ولا في غيره، وكانوا غالبين على المبتدعة قبل إمساكها بزمام السلطة؛ بل وبعد ذلك، فقلوب المسلمين كلها معه ـ رحمه الله ـ، ومؤمنة بما آمن به من الحق، ولكنها مغلوبة على أمرها بقهر السلطان، وكذلك كانوا صابرين على هذا الحق حتى إن الإمام أحمد ـ رحمه الله ـ لما سئل في المحنة وقيل له: «يا أبا عبدالله، إن عرضت على السيف تجيب؟ فقال: لا». وظهر صبره الفعلي حين أُقيد وأدخل السجن وما كان يلقاه عقب كل مناظرة مع المبتدعة أمام المعتصم من ضرب بالسياط، ونخس بالسيوف،

---

(١) حديث ثوبان رضي الله عنه في صحيح مسلم كتاب الإمارة ـ باب قوله ﷺ: **«لا تزال طائفة من أمتي ظاهرين على الحق»** ج(٣) ص(١٢٣)، برقم (١٧٠).

(٢) مناقب الإمام أحمد ص(٣١١).

(٣) انظر: أحمد بن حنبل إمام أهل السنة ـ عبدالحليم الجندي ص(٣٦٣)، وبعدها.

ودوس بالأقدام حتى إن أثر السياط بقي بيناً في ظهره إلى آخر أيامه[١] رحمه الله رحمة واسعة، وجزاه عن السنة وأهلها خير الجزاء.

هذه الوقفة الثابتة من الإمام أحمد ـ رحمه الله تعالى ـ في نصرة الحق وإظهاره كانت هي السبب الرئيس ـ والله أعلم ـ في أن ينزل أمر الله تعالى بالنصر وإظهار الحق وقمع البدعة وهدمها، لأن الله تعالى علم صدق الإمام، وصدق الناس من ورائه والذين كان لهم دورٌ كبير في ثباته، وقد أظهروا ـ كما أسلفت ـ صدقهم في التمسك بالسنة ونبذ البدعة بعد أن رفعت المحنة، سواءً في هجائهم للمعتزلة وأقوالها ورميهم بكل ما يستحقون من ألفاظ التهكم والغضب، أو التفافهم حول الإمام في حياته أولاً، حيث تكاثر الناسَ على بيته بالليل والنهار، وسدَّ الناس الشوارع، وتعطَّل البيع والشراء، بل يذكر المؤرخون، أن الصغار حضروا للسلام على الإمام رحمه الله، إلى آخر ما ذكروه من تلك المناظر من الناس الذين جاءوا يلقون إليه بالمودة رحمه الله[٢]، ثم بعد موته لم ير مثل العدد الذين حضروا جنازته وفي هذا يقول صاحبه عبدالوهاب الورّاق[٣]: «ما بلغنا أن جمعاً كان في الجاهلية والإسلام مثله، حتى بلغنا أن الموضع مسح وحزر على التصحيح فإذا هو نحو من ألف ألف، وحزرنا على السور نحواً من ستين ألف امرأة، وفتح الناس أبواب المنازل في الشوارع والدروب ينادون من أراد الوضوء»[٤]، وظهر في هذه الجنازة مدحٌ للسنة وذم ولعن لأهل البدع فقد ظهر فيها الصلاة والترحم على الإمام أحمد رحمه الله ولعن المريسي وغيره من المبتدعة[٥].

---

(١) انظر: سيرة الإمام أحمد، أبي الفضل صالح بن أحمد بن حنبل ت فؤاد عبدالمنعم ص(٤٩).

(٢) انظر: أحمد بن حنبل ـ الجندي ص(٤٦٨) وبعدها.

(٣) عبدالوهاب بن عبدالحكم بن نافع أبو الحسن البغدادي الوراق، كان كبير الشأن من خواص الإمام أحمد بن حنبل، قال فيه الإمام أحمد: «رجل صالح، مثله يوفق لإصابة الحق» توفي سنة (٢٥١هـ). انظر: السير (١٢/٣٢٣، ٣٢٤).

(٤) مناقب الإمام أحمد ـ ابن الجوزي ص(٤١٥).

(٥) انظر: المصدر السابق ص(٤١٧، ٤١٨).

٢) كثرة الخلاف فيما بينهم وشدته أدى إلى انقسامهم إلى اثنتين وعشرين فرقة، وانقسموا جغرافياً إلى قسمين هما: مدرسة بغداد، ومدرسة البصرة، وكان الجدل بين المدرستين شديداً، وقد صدق فيهم قول ابن قتيبة رحمه الله: لا يجمع اثنان من رؤسائهم على أمرٍ واحد في الدين[١].

ومن شدة الخلاف بينهم أن صار البغداديون يكفرون البصريين والعكس كذلك، وانتشر التكفير بين التلاميذ والأشياخ والعكس، ووضعوا في ذلك الكتب، وظهر الانفصال من بعض رجالهم عن الفرقة كبشّار بن برد الذي كان رغم زندقته من أصحاب واصل بن عطاء، وابن الراوندي[٢]، وأبي الحسن الأشعري وغيرهم كثير[٣]. وهذا زاد من ضعف الفرقة وهوانها، فسبحان من جعل التفرق والانقسام سمة لأهل الأهواء يطفئون به نار بدعتهم.

٣) أن المعتزلة كانت تدعي «حرية الفكر» وحرية الفرد في اختيار أفعاله، وكم دافعوا نظرياً عن تلك الحرية، وعن احترام العقل البشري، ثم جاء فعلهم يناقض قولهم، وذلك أنه لمَّا دالت لهم الدولة أخذوا يمارسون تقييد الفكر، ويحجرون على الرأي، ويفرضون على الناس اعتناق عقيدتهم الفاسدة بالقوة وسيف السلطان، أضف إلى ذلك أن هذه الفرقة كان في رجالها من الغرور والتعالي على الناس ما جعلهم لا يأبهون برضى العامة أو سخطهم فيما يعلنون أو يعتنقون[٤]، وقد قيل: «إن المعتزلة ينظرون إلى جميع المذاهب كما تنظر الملائكة إلى أهل الأرض» هذا التناقض وذلك الغرور زاد من غضب العامة قبل العلماء ومهَّد لسقوط هذه الفرقة.

٤) كان عند المعتزلة من التطرف في العقائد والأقوال الناتجة عن درس الفلسفة ما جعل المسلمين يشكون في سلامة قصدهم وصحة إيمانهم، وأخذوا ينظرون إلى المعتزلة على أنهم يسعون بسوء قصدهم إلى هدم

(١) انظر: تأويل مختلف الحديث ـ ابن قتيبة ص(١٧).

(٢) سبقت ترجمته ص(١٦٤).

(٣) انظر: المعتزلة ـ جارالله ص(١٩٦ ـ ١٩٨)، وسبقت ترجمة أبي الحسن ص(٢١).

(٤) انظر: في علم الكلام ج(١) ص(٣٤٩).

الإسلام وأركانه[1]، وهذه النظرة سليمة وصحيحة، فإن المعتزلة وإن لم يقصد كبارها هدم الدين من باب تحسين الظن بهم، إلّا أن بقاء عقائدهم في الأمة ثم إلزام الأمة باعتناقها سيكون له نفس النتيجة وهي (هدم الإسلام).

هذه الأسباب مجتمعة أدت إلى سقوط هذه الفرقة، وذهاب أربع عشرة سنة من السيطرة على الناس وفرض عقيدتها، ذهبت هذه السنوات وتلاشت وكأنها لم تقم لحظة واحدة، لأن الفطرة السليمة تبقى منكرة للمنكر ولو تظاهرت بفعله.

ولما رأى المعتزلة أنهم في حالٍ لا يحسدون عليها، وخاصة بعد ظهور الأشاعرة على يد أبي الحسن الأشعري تلميذهم الذي انشق عنهم وأعلن تبديعهم وفضح عقائدهم مما زاد في تدهورهم، لما رأوا هذا وعرفوا أنه لم يعد لهم مكان بين أهل السنة ـ وهذا من باب أولى ـ عادوا إلى عدوهم الأول في الإسلام وهم الشيعة، وخاصة الرافضة والذين يُعتبرون الخصم اللدود للمعتزلة، فقد استمرت الفرقتان في صراعٍ طيلة فترتين من الزمان، ونصبت المعتزلة نفسها للرد على الرافضة، وتبجحت بمقاومتهم، وذلك أن عقيدتي الفرقتين كانتا على طرفي نقيض، فمدرسة الاعتزال عقلية تعتمد على العقل في كل صغيرة وكبيرة، والرافضة كانت تلغي العقل وتحجر عليه خضوعاً لأقوال الأئمة على حد زعمهم، والمعتزلة يقوم مذهبها على التعطيل، بينما كانت الرافضة مجسمة مشبهة، أضف إلى ذلك خلافهم في مسألة الإمامة، ومع ذلك كله لم تر المعتزلة حرجاً في أن ترتمي في أحضان الشيعة الرافضة، لتعود الفرقتان فتتصافحان، وتتآخيان وتضربان صفحاً عما كان بينهما من حزازات، وما لأحدهما عند الآخر من ثارات، وما هذا إلاّ حباً من المعتزلة في البقاء، واستعادة قوتهم الضائعة، فرأوا أن يركنوا إلى قوة عظيمة تشد أزرهم وتحافظ عليهم، وقد أغراهم في هذا الارتماء ما رأوه من انتقال السلطة إلى أيدي أمراء بني بويه الفرس الشيعة سنة (٣٣٤هـ)[2].

---

(١) انظر: المعتزلة ـ الجارالله ـ ص(١٩٠)، والحقيقة القرآنية بين السلف والمعتزلة وأثر ذلك في توجيه السلوك ـ د. كمال عيسى ص(٨٣).

(٢) انظر: المعتزلة ـ الجارالله ـ ص(٢٠٤).

وسيأتي في مبحث مستقل تفصيل أسباب الاتصال بين المعتزلة والشيعة على وجه العموم والرافضة على وجه الخصوص، ولكن لا بد من ذكر الأمر الذي مهّد للجمع بين الفرقتين المتضادتين المتعاونتين؛ وهو الأساس حقاً في احتضان الشيعة للاعتزال والمعتزلة الخصم السابق.

هذا الأمر هو «تشيع مدرسة بغداد الاعتزالية»، وذلك أن بشر بن المعتمر مؤسس مدرسة بغداد الاعتزالية، قد نشأ في الكوفة التي سادها التشيع المقتصد والغالي، وما إن نشأت مدرسة بغداد ذات المنبت الكوفي حتى تسلل إليها التشيع، ومن هنا أطلق على معتزلة بغداد «متشيعة المعتزلة» تمييزاً لها عن معتزلة البصرة[1]، ومعلوم أن مدرسة بغداد هي التي حاكت الفتنة وأثارت المحنة القائلة بخلق القرآن الكريم، وهم الذين دفعوا بالمأمون ومن بعده ليحمل الناس على القول به وعلى الأخص أحمد بن أبي دؤاد[2]، وثمامة بن الأشرس، ثم هم من جهة أخرى الذين جعلوا المأمون يجمع بين إعلان اعتزالية الدولة، وإعلان مبدأ التفضيل الشيعي وعقد مصالحة مع العلويين، ومن هنا وقف التشيع بكل فصائله في دعم ثورة الاعتزال، وساهم بثقله السياسي من أجل استمرار المحنة، ولمّا غضب المتوكل لمذهب أهل السنة، وأسقط مذهب المعتزلة لم تتخل إحدى الفرقتين عن الأخرى، بل تآزر الفريقان وسارا معاً، حتى جاء الاحتلال البويهي في بغداد فتوطدت أواصر العلاقة بين الفرقتين بعد أن تبنى الشيعة أكثر أصول المعتزلة، واستخدموا طرائقهم في الكلام[3].

والخلاصة أن المعتزلة استعادوا شيئاً من قوتهم حين استعانوا بآل بويه فقد كانت لهم حلقات كثيرة يدرسون فيها أصولهم وقواعدهم بدون معارضة في بغداد وغيرها، وتقلّدوا مناصب عالية في القضاء، فقد أصبح القاضي عبدالجبار مؤلف المعتزلة ولسانهم والتي حفظت مؤلفاته تراث المعتزلة أصبح

(١) انظر: الانتصار والرد على ابن الراوندي ـ الخياط ـ ص(٩٩، ١٠٠ ـ ١٥٦) وبعدها.
(٢) سبقت ترجمته ص(٥٠) من البحث.
(٣) انظر: العقل والحرية ـ عبدالستار الرواي ص(٤٨٠، ٤٨١).

قاضي القضاة في الري[1]، وكانت مدرسته المذهبية قد استغرقت الاتجاهات الاعتزالية والشيعية إمامية وزيدية[2].

والحقيقة أن المعتزلة لم يصلوا في عصر البويهيين تلك الدرجة من المكانة والقوة إلاَّ في مدة وزارة الصاحب بن عباد[3]، في الدولة البويهية، وقد كان الصاحب بن عباد شيعياً معتزلياً، وقد استخدم السلطة في نصرة الاعتزال، وهذا سيأتي مفصلاً في غير هذا الموطن.

فالمهم أن المعتزلة حين ارتمت في أحضان الشيعة زيدية ورافضة أثرت فيهم تأثيراً بالغاً بعد أن صار أرباب المعتزلة هم الشيوخ والقضاة، والشيعة هم التلاميذ الأوفياء لهم.

السبب الثالث: نصرة بعض السلاطين لمذهب المعتزلة وحمل الناس عليه:

لقد قرر العلماء أن من شروط إمام المسلمين التي لا بد من توفرها «العدالة»، وهي: صفة كامنة في النفس توجب على الإنسان اجتناب الكبائر والصغائر، والتعفف عن بعض المباحات الخارمة للمروءة، وفقد العدالة بالفسق يمنع من انعقاد الإمامة، ومن استدامتها على خلاف بين العلماء[4]، ومن ذلك الفسق بالبدعة.

وقرر العلماء أيضاً أن أهم مقاصد الإمامة إقامة دين الله تعالى وذلك

---

(١) الري: مدينة مشهورة من أمهات البلاد، بينها وبين نيسابور (١٦٠) فرسخاً، وإلى قزوين (٢٧) فرسخاً، وهي من بلاد الديلم، والآن هي في إيران على مسافة (٥) كيلو مترات من طهران تعرف باسم «مشهد عبدالعظيم» انظر: معجم البلدان (١١٦/٣، ١١٧)، وحاشية كتاب العقل والحرية ص(٤٠).

(٢) انظر: العقل والحرية ص(٤٨٧).

(٣) هو الوزير الصاحب، أبو القاسم، إسماعيل بن عبَّاد بن عباس الطالقاني الأديب الكاتب، وزير الملك مؤيد الدولة بويه بن ركن الدولة، كان شيعياً معتزلياً مبتدعاً، له مؤلفات منها: «كتاب الإمامة» و «المحيط» في اللغة، وغيرها ت سنة (٣٨٥هـ)، انظر: السير (٥١٢/١٦ ـ ٥١٤)، والفهرست ص(١٦٧).

(٤) انظر: الأحكام السلطانية ـ الماوردي ـ ص(٥٣، ٥٤).

يتمثل في حفظه أولاً وفي تنفيذه ثانياً، قال شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله: «فالمقصود الواجب بالولايات إصلاح دين الخلق الذي متى فاتهم خسروا خسراناً مبيناً، ولم ينفعهم ما نعموا به في الدنيا»[1].

وحفظ الدين هو: حراسة العقيدة الإسلامية في صدور المؤمنين بها، وحفظ تصورهم لهذا الدين صافياً سالماً من الغبش، وإبقاء حقائقه ومعانيه كما أنزلها الله سبحانه وتعالى وكما بلغها رسوله ﷺ، وسار عليها صحابته الكرام، ونقلوها إلى الناس من بعده عليه السلام، ثم تطبيق هذا في الواقع المحسوس، وحكم الناس به[2].

فمحاربة البدع ودحض الشبه عن حياض هذا الدين من واجبات السلطان في الإسلام كما قال الإمام أبو يعلى الفراء: «إن على الإمام حفظ الدين على الأصول التي أجمع عليها سلف الأمة، فإن زاغ ذو شبهة عنه بيَّن له الحجة، وأوضح له الصواب، وأخذه بما يلزمه من الحقوق والحدود ليكون الدين محروساً من الخلل، والأمة ممنوعة من الزلل»[3].

وحفظ الدين من البدع بدأه الرسول ﷺ إمام الأئمة وقدوتهم، بدأه - عليه السلام - بوضع القاعدة العامة للتعامل مع البدعة والضلالة في قوله عليه السلام: **«من أحدث في أمرنا هذا ما ليس منه فهو رد»**[4]. وهذا أعظم باب أوصد في وجه البدع والضلالات، ثم زاد - عليه السلام - هذا الحفظ حصانة وحماية بإنكاره على كل دخيل على صحابته من الشبه والمقالات البدعية، ومثاله: لمّا خرج النبي ﷺ على الصحابة وهم يتنازعون في القدر فقد غضب، واحمر وجهه حتى كأنما فقىء في وجهه حب الرمان ثم قال: **«أبهذا**

---

(١) السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية - لابن تيمية - ت بشير عيون ص(٣٠).

(٢) انظر: الإمامة العظمى عند أهل السنة والجماعة - الدميجي ص(٨١)، وبعدها. وانظر: إكليل الكرامة في تبيان مقاصد الإمامة - القنوجي ص(١٢١).

(٣) الأحكام السلطانية - أبي يعلى الفراء - ص(٢٧).

(٤) أخرجه البخاري معلقاً في كتاب الصلح - باب إذا اصطلحوا على صلح جور فالصلح مردود (٢/٢٢٢)، حديث (٢٦٩٧)، ومسلم في كتاب الأقضية - باب نقض الأحكام الباطلة، ورد محدثات الأمور (٣/١٣٤٣)، حديث (١٧١٨).

أمرتم أم بهذا أرسلت إليكم؟ إنما أهلك من كان قبلكم حين تنازعوا في هذا الأمر، عزمت عليكم ألاَّ تتنازعوا فيه»[(١)].

فكان ينهاهم عن كل ما يظهر فيهم من البدع، وكانوا رضي الله عنهم ينتهون مباشرة ويكفون عما نهاهم عنه، بل ويندمون على فعلتهم، وما ذكرته ما هو إلاَّ مثال واحد لحرص النبي ﷺ على حفظ الدين، وكذلك حذَّر النبي ـ عليه السلام ـ أصحابه من بعض الفرق البدعية كالخوارج، والقدرية وبيَّن ضررهم على الإسلام حتى لا يفتتن بهم الناس، وحذَّر من بعض السلوك المؤدي إلى البدعة كالغلو في الدين، وسب الصحابة، وكل هذا حماية لدين الله تعالى في حياته وبعد مماته عليه السلام.

ودأب أصحابه رضي الله عنهم، وخلفاؤه الراشدون على هذا الأمر يردون البدعة باللسان والسنان، فعمر ـ رضي الله عنه ـ أدَّب كل من أراد الإحداث في الدين كما فعل مع صبيغ بن عسل[(٢)] الذي كان يسأل عن متشابه القرآن[(٣)]، وعلي بن أبي طالب ـ رضي الله عنه ـ ناظر الخوارج، ثم قاتلهم[(٤)]، وحرق الشيعة الغلاة بالنار[(٥)]. كل ذلك دفاعاً عن العقيدة.

وظهر هذا المنهج في كثير من أمراء المؤمنين في دولة بني أمية، وبني العباس، وفي بعض من جاء بعدهم، وكلما كان السلطان في هذه الدول على هذا النهج القويم كانت السنة هي الظاهرة الغالبة، وأهلها هم السادة العلماء، وعاش الناس آمنين على دينهم وعقائدهم.

---

(١) رواه الترمذي ـ كتاب القدر ـ باب ما جاء في التشديد في الخوض في القدر ج(٤) ص(١٣٥/١٠)، ت الأناؤوط. والحديث صححه الألباني في صحيح سنن الترمذي برقم ١٧٣٢.

(٢) صبيغ على وزن عظيم، ابن عِسْل بكسر العين وسكون السن الحنظلي، تكلم في المتشابه فعاقبه عمر بن الخطاب ونفاه إلى البصرة، وأمر بعدم مجالسته. انظر: الإصابة (١٩١/٢)، وما جاء في البدع ـ القرطبي ص(١٢١).

(٣) انظر: شرح أصول اعتقاد أهل السنة ج(٤)، رقم (١١٣٨).

(٤) انظر: مجموع الفتاوى ج(٤) ص(٥٠٠، ٥٠١).

(٥) انظر: مجموع الفتاوى (٣٣/١٣).

ولكن الدين الإسلامي، والأمة المسلمة لم تسلم من تولي بعض السلاطين الذين مالوا برؤسهم إلى البدعة وأهلها خاصة بعد انتهاء الخلافة الراشدة، حيث تبنى بعض السلاطين بعض البدع، وتولّوا أهلها، فقربوهم ومكنُوهم من كثير من السلطات، حتى صار المبتدع هو الذي ينهى ويأمر، ويخرِّب ويدمِّر على مرأى ومسمع من ذلك السلطان، والسلطان هو السيف الذي يحمل الناس على ذلك الابتداع وينصره، ويخذل الحق وأهله.

وسوف أعرض للخلفاء أو السلاطين الذين مالوا إلى الاعتزال ونصروه، ثم حملوا الناس على اعتقاده والتدين به، وإلاً فميل السلاطين إلى البدعة قد تنوع وتعدد، فمنهم من مال إلى الشيعة والتشيع حتى صار يعلن من فوق المنبر على شعبه أن أفضل الناس بعد النبي ﷺ هو علي بن أبي طالب، ويتبرأ ممن يترحم على معاوية رضي الله عنه[1].

ومنهم من مال إلى الأشاعرة، وقضى بأن تكون عقيدتهم هي دين الشعب[2]، لكني سأحصر الكلام في السلاطين الذين تمكنت المعتزلة منهم، وتمكن الاعتزال من نفوسهم لأثبت كيف كانوا معول هدم للسنة وبناة لتلك البدعة فأقول:

كان أسلاف المعتزلة من القدرية، والجهمية قد حاولوا مراراً احتواء بعض السلاطين الذين رأوا فيهم شيئاً من الهنة والضعف، وقد تحقق لهم من خلال هذا الاحتواء شيئاً مما يصبون إليه.

فالقدرية حاولوا الالتفاف حول يزيد بن الوليد بن عبدالملك[3]، واستطاعوا أن يؤثروا فيه، فما إن وصل الوليد إلى الخلافة حتى دعا الناس

---

(١) ذكر ذلك عن الخليفة المأمون. انظر: السير (٢٨١/١٠).

(٢) كان ذلك في عهد نظام الملك من أمراء السلاجقة من سنة (٤٥٦) انظر: في ذلك طبقات الشافعية جـ(٣) ص(١٣٧).

(٣) يزيد بن الوليد بن عبدالملك بن مروان خليفة، أبو خالد القرشي الأموي الدمشقي الملقب بالناقص، استولى على الخلافة سنة (١٢٦هـ) قال عنه الشافعي: لما ولي زيد بن الوليد دعا الناس إلى القدر وحملهم عليه، وقرب غيلان القدري، توفي سنة (١٢٦هـ)، بعد ستة أشهر من خلافته. انظر: السير (٣٧٤/٥ ـ ٣٧٦).

إلى القدر وحملهم عليه[1]، ثم إنه لم يزل في بدعته حتى اعتقد أصول المعتزلة كما ذكر المسعودي[2]. وقد كان تأثير القدرية على الوليد قوياً حيث أصبحوا يتدخلون في زمنه في الشؤون السياسية تدخلاً فعلياً، حتى إنهم أشاروا عليه باختيار ولاة عهده ممن كانوا على شاكلته[3].

وأما الجهمية فاستطاع الجعد بن درهم شيخ الجهم أن يحتوي مروان بن محمد آخر خلفاء بني أمية حين صار مؤدباً له حتى لقب بمروان الجعدي[4]، وقد ذكر ابن القيم أن كلام الجعد نفق عند الناس لأنه كان معلم مروان وشيخه[5]، ولكن لما كانت خلافة مروان مليئة بالفتن انشغل عن نشر مذهب المعتزلة.

وأما رجال المعتزلة أنفسهم فنشاطهم في احتواء السلاطين كان مع بداية خلافة بني العباس.

فعمرو بن عبيد كان الصديق الحميم لأبي جعفر المنصور[6] قبل خلافته، وزاد حب أبي جعفر له بعد توليه الخلافة فكان يقربه إليه، ويطلب نصيحته، ويثق في كلامه[7]، وهذا عامل قوي لظهور المعتزلة وفتح الباب لدعوتهم، حتى أن العلماء يذكرون أن عمرو بن عبيد كان فيه من الجرأة في تقرير مذهبه في عصر أبي جعفر، أنه كان يقول عن عبدالله بن عمر رضي الله عنه: هو حشوي[8]، وفي عهد هارون الرشيد كان للمعتزلة مكانة عنده، وكان الرشيد يقرب بعض رجال المعتزلة كابن السمّاك المعتزلي[9]

---

(١) انظر: دول الإسلام ـ الذهبي ج(١) ص(٦٥)، المعتزلة ـ الجارالله ـ ص(١٥٨).

(٢) انظر: مروج الذهب ج(٣) ص(٢٣٤).

(٣) انظر: الحركات السرية في الإسلام ـ د. محمد إسماعيل ص(٩٥).

(٤) انظر: مروج الذهب ج(٣) ص(٢٤٧).

(٥) انظر: الصواعق المرسلة ج(٣) ص(١٠٧١).

(٦) سبق ترجمته ص(١٥١).

(٧) انظر: عيون الأخبار ـ لابن قتيبة ـ ج(١) ص(٢٤١).

(٨) انظر: شذرات الذهب ـ الحنبلي ج(١) ص(٢١١).

(٩) أبو العباس محمد بن صبيح العجلي مولاهم الكوفي، كان رأساً في الوعظ، ولم أر أحداً نسبه إلى المعتزلة إلا المعتزلة، فهو عندهم من الطبقة الخامسة توفي سنة (١٨٣هـ). انظر: =

حيث كان الرشيد يقربه، ويستفتيه ويطلب موعظته، واتصل بالرشيد أيضاً ثمامة بن أشرس حين قدم بغداد[1]، ومع اتصالهم بالرشيد ـ رحمه الله ـ إلاّ أنهم لم يجسروا على نشر مقالاتهم، والجهر بها؛ لأنه كان كثير التديّن وشديداً في أمور الدين، ولكن الدور الذي لعبه المعتزلة في عصره كان له عظيم الأثر في مستقبلهم، فإنه مهّد لهم السبيل إلى قصر الخليفة، وجعل من بعضهم أصدقاء ووعاظاً له، وبذلك شاع ذكرهم بين الناس[2]، والشهرة كفيلة بتقبل بعض البسطاء لكلامهم وافتتانهم بهم.

ولما جاء عصر المأمون بلغت المعتزلة الغاية في التمكن، وأضحى الاعتزال في قوةٍ لم يجد مثلها طيلة وجوده، والسبب: أن المأمون كان مولعاً بالفلسفة وشغوفاً بها، وكان عقله عقلاً فلسفياً، ولهذا كان الاعتزال قريباً من نفسه فقرب المعتزلة وأصبحوا ذوي نفوذ في القصر، وكان من أظهرهم ثمامة بن الأشرس، وأحمد بن أبي دؤاد[3].

ويذكر ابن كثير ـ رحمه الله ـ أن الذي زين الاعتزال للمأمون من قبل هو بشر المريسي، وأن المأمون اعتنق الاعتزال على يديه[4]، ثم لما تولى الخلافة أدنى المعتزلة، ومكنهم من المناصب، فأصبح ابن أبي دؤاد أكبر من وزير أو قاضي فقد كان مشيراً يشارك الخليفة التفكير واتخاذ القرار[5]، ولما كان المأمون يعتقد القول بخلق القرآن من قبل كعقيدة من عقائد المعتزلة، فقد استطاع ابن أبي دؤاد أن يجعل المأمون يظهر هذه المقولة سنة (٢١٢هـ)، وأن يحمل الناس عليها سنة (٢١٨هـ)[6]، بعد أن أقنعه ابن دؤاد

= ميزان الاعتدال (٥٨٤/٣)، والسير (٣٢٨/٨ ـ ٣٣٠)، وطبقات المعتزلة ص(٢٥٢).

(١) انظر: تاريخ بغداد ج(٧) ص(١٤٧)، والمعتزلة ص(١٦١).

(٢) انظر: المعتزلة ـ الجارالله ـ ص(١٦٢).

(٣) انظر: ضحى الإسلام ج(٣) ص(١٦٣)، وتاريخ الإسلام ـ د. حسن أبراهيم ج(٢) ص(١٣٢).

(٤) انظر: البداية والنهاية ج(١٠) ص(٢٧٥).

(٥) انظر: تيارات الفكر الإسلامي ـ محمد عمارة ـ ص(٨٣).

(٦) انظر: المنتظم في تاريخ الأمم والملوك ـ ابن الجوزي، ت عبدالقادر عطا، ومصطفى عطا ج(١٠) ص(٢٤٨)، وتاريخ اليعقوبي ج(٢) ص(٤٦٧).

بأن هذه هي العقيدة الصحيحة التي يجب على الأمة اعتقادها، بل أقنعه أن دين العامة الذي يقوم على الاعتقاد بأن القرآن هو كلام الله وأنه غير مخلوق دينٌ غير صحيح، وأن الناس في هذا ضالون، وضعيفوا التوحيد، وأنهم لا يؤتمنون على شهادة ولا حكم حتى يقولوا بخلق القرآن، وقد ظهر هذا في كتاب المأمون الذي أرسله إلى الأمصار يدعوهم إلى عقيدة المعتزلة في القرآن، وهو كتاب ظهرت فيه روح الاعتزال، وتعبيرات المعتزلة وحججهم في التوحيد[1].

ثم امتحن العلماء والعوام بتلك المقولة، بل وصل به الأمر إلى أنه قرر أن القول بقدم القرآن هو الكفر الصريح، والشرك المحض، ولهذا حكم على كل من لم يقل بخلق القرآن بأن يقتل بالسيف[2].

ولنا أن نتخيل الثمرة التي جناها المعتزلة من نصرة السلطان لمذهبهم، وما حجم المدى للأثر الذي تركته في نفوس جماهير الأمة، إما اختياراً من ضعاف الإيمان، وقليلي العلم، أو إجباراً للعلماء والخواص.

واستمرت هذه النصرة في خلافة المعتصم الذي أخذ بوصية أخيه في تقريب المعتزلة ونشر مذهبهم، وامتحان الناس، وعليه فقد أسند المعتصم إلى رجال المعتزلة أرفع المناصب، واعتمد عليهم في إدارة شؤون الأمة، فجعل القاضي أحمد بن أبي دؤاد قاضي القضاة فتقوى الاعتزال وزادت المحنة، وقد امتحن على يد المعتصم كبار علماء الأمة وعلى رأسهم الإمام أحمد ـ رحمه الله تعالى ـ وحمل عليهم بالضرب والتعذيب حتى يقروا بهذه البدعة[3].

ومات المعتصم وقد بلغت المعتزلة أوج قوتها، ولما خلفه الواثق الذي كان شديد الاعتزال قام بتوسيع دائرة الامتحان في القرآن، فكتب إلى سائر بلدان المسلمين أن يمتحنوا الناس في القرآن، وألاَّ يجيزوا إلاَّ شهادة من قال بالتوحيد على مذهب المعتزلة، بل أمر بامتحان المجاهدين وأهل

(١) انظر: ضحى الإسلام ج(٣) ص(١٦٨، ١٦٩).
(٢) انظر: تاريخ الطبري ج(١) ص(٢٨٩ ـ ٢٩٢).
(٣) انظر: المنتظم ـ ابن الجوزي ج(١١) ص(٤٣).

الثغور، وقتل بسبب ذلك كثير من الناس وحبس أكثر، بل بلغ الأمر أنه أمر ألاّ يفتدى أسرى المسلمين إلا بعد أن يمتحنوا في خلق القرآن وإنكار الرؤية، فمن قال بقول المعتزلة فدِي وإلاَّ ترك في أيدي الروم[1].

وبهذه النصرة دخلت أقوال المعتزلة بيوت جميع المسلمين تقريباً، ووصلت إليهم على أنها هي الحق، وما سواها فباطل، وعلى أنها عقيدة أمير المؤمنين، وبهذا اشتهرت مقالتهم بين الناس، وتلبَّس على كثير من الناس دينهم.

هذا ما كان من نصرة بني العباس للمعتزلة وهي أعظم فترة كان للمعتزلة فيها شوكة، وقوة بقيت سنوات، وهي كفيلة بنشر هذا المذهب في الأمة قاطبة، ولو لم يكن في هذه الفترة سوى علم الناس في سائر نواحي العالم الإسلامي بدين المعتزلة وعقيدتهم لكان ذلك كافياً، فكيف إذا علموه على أنه الحق وما سواه كفرٌ وشرك، لا شك أن أثره سيكون عظيماً، خاصة في الأماكن التي ساد فيها الجهل والبدعة فإنهم غالباً مع الريح حيث هبَّت، ومع الضلالة حيث ظهرت وانتصرت.

ولكن بعد هذا الظهور للمعتزلة، وبعد سيطرتهم على الخلافة مدة أربعة عشر عاماً كاملةً، سقطت هذه النصرة بعد أن قلب لهم المتوكل ظهر المجن، فأسقط المحنة ونصر السنة، وأفرج عن العلماء، وأكرمهم، وسقطت المعتزلة وتدهورت حتى ظن الناس أنها لن تقوم لهم قائمة بعدها، ولن يرفعوا لهم رأساً.

وفي الحقيقة إن كانت المعتزلة قد أسقطت عقائدهم في خلافة المتوكل، واستمر هذا الإسقاط لهم، والنصر لأهل السنة طوال مدة خلافة المتوكل، والمعتضد[2]، وغيرهما من الخلفاء الذين كانوا أحسن سيرة

---

(١) انظر: تاريخ اليعقوبي ج(٢) ص(٤٨٢).

(٢) أبو العباس أحمد بن أحمد الموفق بن جعفر المتوكل، كان من خيار خلفاء بني العباس، كانت خلافته بين سنة (٢٧٩ ـ ٢٨٩هـ) التي توفي فيها. انظر: مروج الذهب (٢٣١/٤).

وطريقة من غيرهم[1]، إلاَّ ن المعتزلة وجدت بعدهم سلاطين آخرين يميلون إليها وإلى عقائدها، وقد أخذوا ينصرون مذهبهم من جديد وإن لم يكونوا في القوة والمكانة على ما كان عليه من نصرهم من العباسيين، ولم تحصد المعتزلة من الثمار مثل ما حصدته أيام أولئك.

فمن هؤلاء الصاحب بن عبَّاد الذي قال فيه الإمام الذهبي: «وكان شيعياً معتزلياً مبتدعاً»[2] ففي مدة وزارته لفخر الدولة البويهي، أخذ في نصرة الاعتزال ونشره، فجمع حوله المعتزلة من كل صقع، وأسند إليهم المناصب العالية، وأغدق عليهم الأموال الجزيلة فكانت الري للمعتزلة كما كانت لهم بغداد في خلافة العباسيين.

وكان الصاحب بن عباد لهم كما كان أحمد بن أبي دؤاد من قبل، وقد بذل الصاحب أقصى جهده في نشر الاعتزال متبعاً كل الطرق والوسائل، سواءً بالمناظرة في خلق القرآن، أو اللجوء إلى الترغيب والإغراء، فلا يوظف إلاَّ من جاراه في مذهبه الاعتزالي وكان من أقواله: «من نظر لدينه نظرنا لدنياه، فإن آثرت العدل والتوحيد بسطنا لك الفضل والتمهيد..»[3].

وكان يشترط لتولي القضاء أن يدخل من أراده في الاعتزال، وبهذا دخل كثير من الناس مذهب الاعتزال رغبة فيما لدى الصاحب بن عباد، والذين اعتنقوا هذا المذهب كانوا كثيرين حتى أنه لم يبق في الري عالم أو فقيه إلا وجاراه فيه[4].

وسبق أن بينت المكانة التي مكنَّ منها الصاحب بن عبَّاد القاضي عبدالجبار المعتزلي كبير المعتزلة ومصنف عقائدهم وشارحها في عشرات المجلدات حين جعله قاضي قضاة الري، وأعظم شيوخ الاعتزال في ذلك العصر.

فالصاحب بن عباد كان قوة عظيمة للمعتزلة استطاعت من خلاله أن

---

(١) نقض المنطق ـ ابن تيمية ص(٢٠).

(٢) سير أعلام النبلاء (٥١٢/١٦).

(٣) معجم الأدباء ـ الحموي ج(٦) ص(٢٨٦)، والمعتزلة ـ الجارالله ص(٢١٠).

(٤) انظر: المعتزلة ـ الجارالله ص(٢١٠، ٢١١).

تعيد شيئاً مما حققته على يد المأمون والمعتصم والواثق، لكنه ضاع على يد من بعدهم، ولهذا كان فقده كارثة عظيمة على المعتزلة عادت عليهم بالذلة والصغار من جديد[1].

والسلطان الآخر الذي كان على يديه إعادة الحياة في مذهب المعتزلة الهالك، وأريد بقولي هالك أي باسم المعتزلة ونسبته إليهم، وإلاً فمنذ العصر البويهي والرافضة والزيدية ينشرون غالب أصول ذلك المذهب باسم التشيع.

أقول السلطان الآخر الذي بعث الحياة في المعتزلة من جديد هو طغرلبك[2] قائد السلاجقة، فإن المؤرخين يذكرون أن المعتزلة قد غلبوا عليه، واستخدموه في قضاء أغراضهم عن طريق وزيره أبي نصر الكندري[3]، وهو معتزلي متحمس للاعتزال، وقد نال عند طغرلبك رتبة عالية ومنزلة جليلة، فقام الكندري بتقديم جماعة المعتزلة واستعان بهم في إدارة شؤون الدولة.

وأخذ يكيد لغير المعتزلة من الأشاعرة وأهل السنة حتى إنه حسّن للسلطان أن يلعن غيرهم على المنبر[4]. ولكن هذه الحظوة التي لقيها المعتزلة كانت قصيرة الأجل وفاشلة وهي أشبه بومض السراج قبيل انطفائه، وتحسن العليل في سكرة الموت قبل قضائه[5].

هذه تقريباً أجلى الصور لنصرة بعض السلاطين مذهب المعتزلة، ظهر

---

(١) انظر: المرجع السابق (٢١١).

(٢) طغرلبك محمد بن ميكائيل، السلطان الكبير، ركن الدين، أبو طالب، أصل السلجوقية، من بر بخارى، كانت له يد عظيمة على الخليفة القائم في إعادة الخلافة إليه توفي سنة (٤٥٥هـ). انظر: السير (١٨/١٠٧ ـ ١١١).

(٣) الوزير الكبير، عميد الملك، أبو نصر، محمد بن منصور بن محمد الكندري، وزير السلطان طغرلبك، كان معتزلياً، وكان يؤذي الشافعية ت سنة (٤٥٦هـ). انظر: السير (١٨/١١٣ ـ ١١٥).

(٤) انظر: الوفيات ج(٢) ص(١٠٣).

(٥) انظر: المعتزلة ـ الجارالله ص(٢١٤).

فيها كيف تكررت هذه النصرة في أكثر من إمارة ودولة، في دولة بني أمية، ثم بني العباس، ثم بني بويه ثم السلاجقة، فتكون المعتزلة نصرت في الشام وإن كان بشكل ضعيف، وتوسع نصرها ومؤازرتها في بغداد، وفي الديلم، ثم في البلاد التي استولى عليها السلاجقة، وهذا لا شك له دور لا يستهان به في نشر هذا المذهب، وتلقيه من بعض الأفراد والفرق، خاصة وأن كل مكان من هذه الأمكنة ظهرت فيه أكثر من فرقة.

السبب الرابع: تتلمذ بعض أرباب الفرق على أيدي شيوخ المعتزلة:

إن مسألة التتلمذ بوجه عام من أخطر الأمور في حدوث الأثر والتأثير من المعلم أو الشيخ على التلميذ، ولهذا نجد أن سلفنا الصالح من الصحابة والتابعين كثيراً ما يوصون بأخذ العلم الشرعي عن أهله الثقات، ويحذرون من تلقي العلم عن أهل البدع والفجور؛ لأنهم ليسوا أهلاً لأخذ العلم عنهم، بل هم في الغالب مظنة الإفساد والتلبيس. يقول ابن مسعود رضي الله عنه: «لا يزال الناس بخير ما أخذوا العلم عن أكابرهم، فإذا أخذوا العلم عن أصاغرهم وشرارهم هلكوا»[1].

وقد سئل ابن المبارك رحمه الله «من الأصاغر؟ قال: الذين يقولون برأيهم..»[2] وقال في رواية أخرى: «الأصاغر من أهل البدع»[3] وقال الشاطبي معلقاً على كلام ابن المبارك: «وهو موافق؛ لأن أهل البدع أصاغر في العلم ولأجل ذلك صاروا أهل بدع»[4].

والسبب في هذا التحذير: أن علم الدين إنما يدرس للعمل به، فإن أخذ عن مبتدع لا يؤصل ولا يقرر من المسائل إلاّ ما يتديَّن به من البدع فسوف يؤثر في تلاميذه علماً وعملاً. وينشأون على البدع[5].

---

(١) جامع بيان العلم وفضله ج(١) ص(٦١٦)، قال المحقق: إسناده صحيح.
(٢) المصدر السابق ج(١) ص(٦١٢).
(٣) شرح أصول اعتقاد أهل السنة ـ اللالكائي ج(١) ص(٨٥).
(٤) الاعتصام ـ الشاطبي ج(٢) ص(١٧٤).
(٥) انظر: موقف أهل السنة من أهل الأهواء والبدع ـ الرحيلي ـ ج(٢) ص(٦٨٦).

وإذا كان نهى السلف عن التلقي عن المبتدع بصفة عامة، فإنهم ركزوا عن التلقي عن المتكلمين وعلى رأسهم المعتزلة، وفي هذا يقول الشيخ بكر أبو زيد حفظه الله: «احذر أبا الجهل المبتدع، الذي مسه زيغ العقيدة، وغشيته سحب الخرافة يحكّم الهوى ويسميه العقل ويعدل عن النص، وهل العقل إلاّ في النص؟»[1].

ولكن فتن كثير من المتأخرين بالمعتزلة أهل الكلام، وأصحاب النزعة العقلية لمّا رأوا أنهم أكثر كلاماً وجدالاً وخصومة من السلف في مسائل الدين، فظنوا أنهم أعلم منهم فافتتنوا بهم ومالوا إليهم، ولذلك قل من دخل فيهم من التلطخ ببعض أوضارهم ومهالكهم[2].

وما حال من تتلمذ من المبتدعة على المعتزلة إلاّ كحال جماعة من العميان يقودهم أعمى، ووالله لا يصلح الأعمى لقيادة العميان.

وإذا سبرنا حال الذين تتلمذوا على المعتزلة وجدناهم على أشكال، وعلى درجات في تأثرهم بتلك التلمذة.

فمن تلاميذ المعتزلة من تأثر تأثراً بالغاً بتتلمذه على شيوخ المعتزلة حتى ترك ما كان يعتقده وانتقل إلى حياض المعتزلة، وربما صار هو من كبار شيوخ الاعتزال. وهذه قمة التأثر.

ومن هؤلاء القاضي عبدالجبار بن أحمد الهمداني، فقد كان أشعرياً ثم تتلمذ على أيدي كبار المعتزلة، وتأثر بهم حتى انتقل إلى مذهب المعتزلة، وهذا بشهادة المعتزلة أنفسهم.

يقول الحاكم الجشمي المعتزلي[3] فيه: «وكان يذهب في الأصول

---

(١) حلية طالب العلم ص(٢٨).

(٢) انظر: فضل علم السلف على الخلف ـ ابن رجب ـ جمع وتحقيق محمد القاضي ص(٣٧ ـ ٤٤).

(٣) أبو سعد الحسن بن محمد بن كرامة الجشمي البيهقي ولد سنة (٤١٣هـ)، كان معتزلياً ثم عاد إلى الشيعة الزيدية، له كتب منها: «شرح عيون المسائل» وغيره ت (٤٩٤هـ)، انظر: طبقات المعتزلة ص(٢٥٣).

مذهب الأشعرية، وفي الفروع مذهب الشافعي، فلمَّا حضر المجالس، وناظر ونظر، عرف الحق وانقاد، وانتقل إلى أبي إسحق بن عيَّاش[1] فقرأ عليه مدة، ثم رحل إلى بغداد وأقام عند الشيخ أبي عبدالله[2] مدة مديدة حتى فاق الأقران، وخرج واحد دهره وفريد زمانه»[3].

فهذا دليل واضح على قوة تأثير التلمذة حيث جعلت القاضي وهو من الفرقة التي تعد الخصم الألد للمعتزلة يترك تلك الفرقة ويدين بالولاء الكامل للمعتزلة، ويعتقد عقيدتهم، بل ويتبحر فيها ليصبح أكبر عالم جمع وصنف للمعتزلة.

ومنهم من تتلمذ على شيوخ الاعتزال، وتربى في حياضهم، وبقي أثرهم عليه بعد أن فارقهم وتركهم حين علم بطلان مذهبهم، وأوضح مثال لهذا أبو الحسن الأشعري رحمه الله.

يقول السبكي في أبي الحسن الأشعري: «وكان أولاً قد أخذ عن أبي علي الجبائي وتبعه في الاعتزال يقال: أقام على الاعتزال أربعين سنة حتى صار للمعتزلة إماماً»[4]، ثم لما تركهم بعد أن ظهر له فساد عقائدهم ناصبهم العداء، واهتم بإظهار فضائحهم.

ولكن السؤال: هل سلم أبو الحسن من آثار تلمذته على المعتزلة؟

والجواب: أن أبا الحسن الأشعري لم يخلص خلوصاً كاملاً من آثار

---

(١) أبو إسحق، إبراهيم بن عياش البصري، وقيل: ابن عباس، وهو شيخ القاضي عبدالجبار له كتب في الأجوبة وفي النقض وهو من الطبقة العاشرة من طبقات المعتزلة. انظر: طبقات المعتزلة ص(٣٢٨).

(٢) أبو عبدالله الحسين بن علي البصري، أخذ الاعتزال عن أبي علي بن خلاَّد، وعن أبي هاشم وبلغ ما لم يبلغوه، وأخذ أصول الفقه عن الكرخي، وهو من الطبقة العاشرة، انظر: طبقات المعتزلة ص(٣٢٥).

(٣) شرح عيون المسائل - الحاكم - ص(٣٦٦)، والمنية والأمل شرح الملل والنحل - ابن المرتضى ص(٢٠٣).

(٤) طبقات الشافعية - جـ(٢) ص(٢٤٥)، وانظر: تبين كذب المفترى - لابن عساكر ص(٩٠).

تتلمذه على المعتزلة، بل بقي فيه بقايا من كلامهم، وقد ذكر هذا شيخ الإسلام ابن تيمية وهو يتكلم عن دليل الحدوث عند المتكلمين، وذكر أن أبا الحسن احتج بمقدمات سلمها للمعتزلة حتى صارت المعتزلة وغيرهم من أهل الكلام يتهمونه بالتناقض[1]، بل إن هذه البقايا جعلت بعض الكتاب المعاصرين يتهمون أبا الحسن بأنه لم يترك مذهب المعتزلة وإنما عدّله في بعض مسائله فصار مذهباً اعتزالياً جديداً[2].

وهذا القول فيه نظر ليس هذا مكان انتقاده وبيان غلوه، لكني أقول: إن أبا الحسن قد ترك الاعتزال وتبرأ من مسائله الكبار، ولكنه أبقى على بعض الأمور الاعتزالية كمقدمات ذلك المذهب، وطرق احتجاجهم وغيرها، وساعد على بقائها عنده أنه حين انتقل إلى المرحلة الثانية والتي مال فيها إلى طريقة ابن كلاب، وجد ابن كُلاَّب يناظر المعتزلة بطرق قياسية سلَّم لهم فيها أصولاً وضعوها ـ مثل امتناع تكلمه تعالى بالحروف، وامتناع قيام الصفات الاختيارية بذاته مما يتعلق بمشيئته وقدرته من الأفعال والكلام وغير ذلك حتى جعله يقول إن كلام الله ليس إلا مجرد المعنى، وإن الحروف ليست من كلام الله فتابعه على ذلك أبو الحسن الأشعري[3]. ثم إن تأثير المعتزلة في الأشاعرة قد امتد حتى صار في المتأخرين منهم أوضح وأجلى كما سبق بيانه في التمهيد.

وابن الراوندي تتلمذ على أيدي المعتزلة، بل كان معتزلياً هو وعمه وأخوه كما يذكر الخياط من المعتزلة[4]، ثم إنه مال إلى الشيعة الرافضة، وأصبح خصماً للمعتزلة، ولا يبعد أبداً أن يكون ابن الراوندي، قد نقل إلى الرافضة عقائد المعتزلة ولو على الأقل طرقهم في الجدل، خاصة وأنه بعد انفصاله عنهم أخذ يرد عليهم في كتابه «فضيحة المعتزلة»[5].

---

(١) انظر: منهاج السنة ج(٢) ص(٢٢٧ ـ ٢٢٩).

(٢) انظر: ظهر الإسلام ـ أحمد أمين (٦٥/٤).

(٣) انظر: مجموع الفتاوى ج(٢) ص(٣٧٦)، وشعبة العقيدة بين أبي الحسن والمنتسبين إليه ـ الموصلي ص(٤٣، ٤٤).

(٤) انظر: الانتصار ـ الخياط ص(٢٤) وبعدها من المقدمة.

(٥) انظر: من تاريخ الإلحاد ـ عبدالرحمن بدوي ص(٢١٧، ٢١٨).

ثم فتح الرافضة باب التتلمذ على المعتزلة، فقد ذكرت أن رافضة الدولة البويهية صاروا تلاميذ في مدرسة القاضي عبدالجبار المعتزلي، ثم كثر تلاميذ المعتزلة من كبار الرافضة، ومنهم الشريف المرتضى الذي تتلمذ على قاضي القضاة عبدالجبار الهمذاني.

ومنهم: المفيد بن المعلم[١]، الذي تتلمذ على أبي عبدالله الملقب بالجعل[٢] من المعتزلة، وعلي أبي الحسن الرماني[٣] من شيوخ المعتزلة البارزين[٤]، والشيعة أنفسهم يعترفون بأن المفيد هذا هو مجدد نظريات الشيعة الإمامية ومصححها[٥]، ولعل هذا التجديد الذي أدخله المفيد على عقائدهم هو: إدخال طرق وقواعد وبعض نظريات المعتزلة وعقائدهم.

وتتلمذ على المعتزلة من الزيدية إمام المذهب عندهم وهو الإمام زيد ابن علي ـ رحمه الله تعالى ـ على خلاف بين العلماء في ذلك، وتتلمذ عليهم غيره من الزيدية يأتي ذكرهم عند الكلام عن أسباب تأثرهم بها.

والذي ذكر تتلمذ زيد بن علي على المعتزلة الشهرستاني حيث قال: «وزيد بن علي، لما كان مذهبه هذا المذهب، أراد أن يحصل الأصول والفروع حتى يتحلى بالعلم، فتتلمذ في الأصول لواصل بن عطاء الغزال

---

(١) محمد بن محمد بن النعمان، البغدادي الشيعي، يعرف بابن المعلم، كان صاحب فنون وبحوث وكلام واعتزال وأدب، أخذ الاعتزال عن أبي عبدالله المعتزلي، وأبي الحسن الرماني المعتزلي، وله مؤلفات كثيرة منها: «أوائل المقالات» و «الأمالي» وغيرهما توفي سنة (٤١٣هـ). انظر: السير (٣٤٤/١٧، ٣٣٥) وفلاسفة الشيعة ص(٥١١ ـ ٥١٦).

(٢) سبقت ترجمته.

(٣) هو علي بن عيسى الرماني صاحب التفسير، من أصحاب الأخشيد المعتزلي، ومن الطبقة العاشرة من طبقات المعتزلة، انظر: طبقات المعتزلة ص(٣٣٣).

(٤) انظر: فلاسفة الشيعة حياتهم وآراؤهم ـ عبدالله نعمة ص(٥١٤).

(٥) انظر: المرجع السابق (٥٢١).

الألثغ رأس المعتزلة ورئيسهم»[(١)] وقرر ذلك ابن المرتضى في طبقات المعتزلة[(٢)].

وقد نفى بعض المؤلفين المعاصرين تتلمذ زيد بن علي على واصل بن عطاء، وتلقيه أصول المعتزلة عنه، واستدلوا على ذلك بعدة أدلة، من أهمها:

١) قصر مدة إقامة زيد بن علي في البصرة التي كان فيها واصل بحيث إنه لا يمكن الادِّعاء بأنه تتلمذ هناك على أحد، خاصةً وأنه لم يدخل البصرة إلَّا بعد أن جاوز الأربعين من عمره.

٢) أنه لا يمكن أن يتتلمذ زيد بن علي على رجل قد أغلظ القول في حق جده علي بن أبي طالب، وجوَّز الخطأ عليه.

٣) أن زيد بن علي أُيد من بعض علماء السلف كأبي حنيفة رضي الله عنه الذي كان حرباً على القدرية، فلو كان أبو حنيفة يعلم ميل زيد إليهم لم يقف معه تلك الوقفة والتي كان يؤيد فيها زيداً على الخروج، بل أمده بثلاثين ألف درهم.

٤) أنه اتضح بعد المقارنة بين أقوال الإمام زيد بن علي وأقوال المعتزلة البون الشاسع بينهما[(٣)].

ولعل القول بنفي تلمذة زيد على واصل بن عطاء هو الأرجح خصوصاً وأن علماء الجرح والتعديل كالذهبي، وابن حجر[(٤)]، وغيرهما لم يذكروا هذه التلمذة.

---

(١) الملل والنحل ـ الشهرستاني ت الكيلاني (١٥٥/١)، وستأتي ترجمة زيد عن الكلام عن الزيدية.

(٢) انظر: طبقات المعتزلة ص(٣٣، ٣٤).

(٣) انظر: معتزلة اليمن ـ علي محمد زيد ص(٢٩، ٣٠)، والإمام زيد بن علي المفترى عليه، شريف الشيخ صالح ص(٥٦ ـ ٦٤)، والإمام زيد ـ أبي زهرة ص(٤١).

(٤) انظر: السير (٣٨٩/٥ ـ ٣٩١)، وتهذيب التهذيب ـ ابن حجر (٢٣٣/٣).

إلاّ أنه ومع هذا النفي لا يبعد أن يكون الرجلان قد تلاقيا على مدارسة العلم، أو أنهما تجادلا مجادلة الأنداد كما يقول أبو زهرة[1] وإن لم يقف زيد من واصل موقف التلميذ، وهذا قد يكون مدخلاً لتعاليم المعتزلة إلى أصحاب زيد من بعده، أو على الأقل لعل أصحابه جعلوا من رواية تتلمذ زيد على واصل، والتي ذكرت في أكثر كتب المعتزلة، وبعض كتب الزيدية حجة في تعلقهم فيما بعد بعقائد المعتزلة.

ومع نفي تلمذة زيد بن علي على واصل، إلاّ أن من أئمة الزيدية من تتلمذ على أيدي كبار المعتزلة وكان عن طريقه نقل آراء المعتزلة أو أكثرها إلى الزيدية، وهو الإمام الهادي إلى الحق يحيى بن الحسين بن القاسم الرسي[2]، والذي يعد المجدد للمذهب الزيدي وإمامه في اليمن، فإن هذا الإمام قد تتلمذ على يد أبي القاسم البلخي[3] من المعتزلة، ودرس على يديه علم الكلام[4]، وكل من جاء بعده من الأئمة لا يعدون أن يكونوا تلامذة له، أو سائرين على منهاجه.

وامتد أثر التلمذة على أيدي المعتزلة في كثير من أتباع أئمة أهل السنة، حتى صار يقترب في منهجه من منهج المعتزلة، ويمكن أن يمثل لهذا بتلمذة أبي الوفاء بن عقيل[5]، فإنه قد اتصل ببعض أئمة المعتزلة كأبي

---

(١) انظر: الإمام زيد ـ أبي زهرة ـ ص(٤١).

(٢) أبو الحسين يحيى بن الحسين بن القاسم بن إبراهيم بن إسماعيل بن إبراهيم بن الحسن بن الحسن بن علي بن أبي طالب رضي الله عن ولد سنة (٢٤٥) بالمدينة وهو أول أئمة الزيدية باليمن، له مصنفات كثيرة منها: «المسترشد» و «كتاب التوحيد» و «أصول الدين»، توفي سنة (٢٩٨هـ). انظر: الحدائق الوردية في مناقب أئمة الزيدية ـ المحلى (١٣/٢ ـ ٢٥)، والإفادة في تاريخ أئمة الزيدية ـ يحيى بن الحسين ص(١٢٨ ـ ١٤٦).

(٣) أبي القاسم البلخي: سبقت ترجمته ص(٥).

(٤) انظر: الإمام الهادي والياً وفقيهاً ومجاهداً ـ عبدالفتاح نعمان ـ ص(٧٨)، بنقله عن طبقات الزيدية الصعدي ق (٨).

(٥) أبو الوفاء علي بن عقيل بن محمد بن عقيل بن عبدالله البغدادي الظفري الحنبلي المتكلم، أخذ علم العقليات عن شيخي المعتزلة أبي علي بن الوليد وأبي القاسم بن =

الحسين البصري، وتتلمذ على يديه، وقد ظهرت بوادر تأثره بفكر المعتزلة في ثنايا كتاباته مثل كتاب: «نفي التشبيه وإثبات التنزيه»[1] وظهر فيها أيضاً تعظيمه لمشايخ المعتزلة وغيرهم[2]، وإن كان ابن قدامة ـ رحمه الله ـ قد روى توبة ابن عقيل، وإعلانه الرجوع عن كل ما كان يعتقده، أو صنفه مما هو مخالف لمنهج السلف[3].

وكان تلاميذ المعتزلة من أتباع أبي حنيفة كثير ذكر العلماء منهم بشر المريسي، وابن أبي دؤاد وأبو هاشم، وغيرهم[4].

السبب الخامس: اهتمام المعتزلة بالدعوة إلى مذهبهم ونشره:

إن دعوة المعتزلة لمذهبهم قد شكَّل أثراً كبيراً في انتشار مقالاتهم في كثير من بلدان العالم الإسلامي، وقد اهتم المعتزلة بنشر أفكارهم لأمرين:

١) أنهم يرون في ذلك تنفيذاً لأصل من أصولهم الخمسة، وهو أصل الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، فإن من المناكير عندهم ما يكون في أفعال القلوب، يريدون بذلك الاعتقادات التي تخالف ما هم عليه وهم يعدونها اعتقادات فاسدة يجب النهي عنها كما يقول القاضي عبدالجبار[5].

٢) أنهم في أول نشأتهم لم يوفقوا في تأسيس دولة تدين بالاعتزال، فراموا على الأقل إلى إقامة جماعات متماسكة في أنحاء العالم الإسلامي، وهؤلاء الجماعات يقومون بدورهم في الدعوة ونشر المذهب حتى يحصل

= التبان صاحبي أبي الحسين البصري فانحرف عن السنة ـ ثم أظهر توبته ت سنة (٥١٣هـ)، انظر: السير (١٩/٤٤٣ ـ ٤٥١)، والمنتظم: (١٧/١٨٢).

(١) انظر: درء التعارض (٧/٢٦٣)، وبين فيه تأثره بتعطيل المعتزلة للصفات.

(٢) انظر: المنتظم ـ ابن الجوزي (١٧/١٨٢)، وذيل الطبقات ـ ابن رجب (١/١٤٤)، ومسألة القرآن ـ أبي الوفاء بن عقيل ـ مقدمة المحقق ـ د. سليمان العميد ص(١٩).

(٣) انظر: تحريم النظر في كتب الكلام ص(٣٣)، وذيل طبقات الحنابلة (١/١٤٤، ١٤٥).

(٤) انظر: أصول الدين عند أبي حنيفة ـ د. محمد الخميس ص(٦٢٦).

(٥) انظر: شرح الأصول (٧٤٦، ٧٤٧).

لهم ما يصبون إليه[1].

وقد دأب المعتزلة على نشر دعوتهم في كثير من الأمصار منطلقين من قاعدة أن الإقناع بالاعتزال جزءٌ من الدعوة في سبيل الله[2].

والدعوة إلى عقائد المعتزلة ابتدأت من رأسهم ورئيسهم واصل بن عطاء الذي كان شديد التحمس لمذهبه، ودائب العزم على نشر مبادئه، مستعملاً كل الوسائل المتاحة لديه لإشاعتها بين الناس، فكان يدعو إليها عن طريق التدريس والتلقين، وبواسطة الجدل والمناظرة، وبتصنيف الكتب التي يشرح فيها هذه الأصول، ثم بارتحاله من بلدٍ إلى آخر يدعو إلى الاعتزال[3]. حتى قال في وصفه أحد شعرائهم:

ملقنٌ ملهم فيما يحاوله   جمٌ خواطره جواب آفاق[4]

وإضافة إلى ما ذكر من اهتمامه بنشر فكر المعتزلة، فقد بعث واصل دعاته إلى الآفاق ينشرون مبادىء الاعتزال، وكان دعاته قد شغفوا به حباً أعمى أبصارهم، وأصم أسماعهم حتى صارت طاعتهم له طاعة عمياء، وفي هذا يقول أحدهم: «ما كنا نرى أن لنا على أنفسنا في حياة واصل حتى مات... كان يقول للواحد منا: اخرج إلى بلد كذا، فما يرادُّ»[5].

وكانوا من شدة تعلقهم به ربما وضعوا الأحاديث التي تمدحه كالحديث الذي وضع في شأنه، وفيه: «واصل، وما واصل؟ يصل الله به الدين»[6].

وكان واصل يبعث الدعاة إلى أطراف الدولة الإسلامية حيث المناطق

---

(١) انظر: الحركات السرية في الإسلام - د. محمود إسماعيل ص(٩٧).
(٢) انظر: المعتزلة بين الفكر والعمل - د. النجار ص(٥١).
(٣) انظر: واصل بن عطاء وآراؤه الكلامية - سليمان الشواش ص(٢٥٣).
(٤) الحور العين - نشوان الحميري ص(٢٦١)، والبيت لصفوان بن أمية المعتزلي.
(٥) طبقات المعتزلة ص(٢٣٧) وهو من كلام عثمان الطويل.
(٦) المصدر السابق ص(٢٤١).

التي لم يدخل فيه الإسلام بقوة[١]، وهذا الذي سهل نشر دعوتهم في تلك الأصقاع على أنها تعاليم الإسلام.

جاء في المنية والأمل[٢]: «وبلغ من رئاسته وعلمه، أنه أنفذ بأصحابه إلى الآفاق وبث دعاته في البلاد، وحكى أبو الهذيل: أنه بعث عبدالله بن الحارث[٣] إلى المغرب... وبعث إلى خراسان حفص بن سالم... وبعث القاسم بن السعدي[٤] إلى اليمن، وبعث بأيوب[٥] إلى الجزيرة، وبعث الحسن بن ذكوان[٦] إلى الكوفة، وأرسل عثمان الطويل أبا عمر[٧] إلى أرمينية»[٨] وجاء في كتاب «الأوائل» عن واصل ودعوته: «وكان قد جهَّز إلى إفريقية، وإلى خراسان[٩]، والجبال وإلى السند[١٠]، وإلى الثغور،

---

(١) انظر: المعتزلة بين الفكر والعلم ص(٥٠).

(٢) ابن المرتضى ص(١٤٨، ١٤٩).

(٣) لم أجد له ترجمة حتى في كتب المعتزلة سوى أنه من أصحاب واصل الذين أرسلهم إلى المغرب. انظر: المرجع السابق (١٤٨).

(٤) القاسم السعدي، وقيل: الهيثم، وقيل: القاسم الصعيدي من أصحاب واصل بن عطاء ومن الطبقة الخامسة. انظر: طبقات المعتزلة ص(٢٥١).

(٥) أيوب بن الأوتن، من أصحاب واصل، أرسله إلى المدينة والجزيرة والبحرين، من الطبقة الخامسة. انظر: طبقات المعتزلة ص(٢٥١).

(٦) الحسن بن ذكوان: أبو سلمة البصري، كان قدرياً، وقد ضعفه العلماء من أجل مذهبه، وهو من الطبقة الخامسة ـ انظر: تهذيب التهذيب ـ ابن حجر (٢/٢٥٦، ٢٥٧)، طبقات المعتزلة ص(٢٥٢).

(٧) هو: أبو عمرو عثمان بن خالد الطويل، من أصحاب واصل وعمرو بن عبيد، وهو الذي أخذ عنه أبو الهذيل العلاَّف الاعتزال، وكان من دعاة المعتزلة، وهو على رأس الطبقة الخامسة. انظر: طبقات المعتزلة ص(٢٥١).

(٨) أرمينية: بكسر أوله ويفتح، وسكون ثانيه، وكسر الميم، وياء ساكنة، وكسر النون، وياء ساكنة، وكسر النون، وياء خفيفة مفتوحة اسم لصقعٍ عظيم واسع في جهة الشمال. انظر: معجم البلدان (١/١٥٩ ـ ١٦١).

(٩) خراسان: بلاد واسعة وتشمل على أمهاتٍ من البلاد منها نيسابور، وهراة، ومرو. انظر: معجم البلدان (٢/٣٥٠).

(١٠) السند: بكسر أوله، وسكون ثانية، بلادٌ بين الهند وكرمان وسجستان. انظر: معجم البلدان (٣/٢٦٧).

والحجاز[1] رجالاً يدعون إلى مقالته فهجروا الأوطان، وخلفوا الأزواج والولدان وأهملوا الأموال»[2].

ويذكر محمد عمارة أن دعوة واصل ودعاته وأنشطته قد امتدت خارج البصرة فامتدت من الصين شرقاً إلى المغرب غرباً، ومن اليمن جنوباً إلى الجزيرة في الشمال[3]، ويعضد مقالته بأبيات من قصيدة في انتشار دعوة واصل، وفيها:

له خلف شعب الصين في كل ثغرة ... إلى سوسها الأقصى وخلف البرابر
رجال دعاةٌ لا يفل عزيمهم ... تهكم جبارٍ ولا كيد ماكر[4]

وإذا كان اهتمام المعتزلة بنشر دعوتهم قد بلغ هذا الحد من بذل الجهد والطاقة، فلا بد أن يكون تأثيره ليس بالسهل، ويمكن أن نقيس مدى نجاح المعتزلة في دعوتهم هذه بانتشار الاعتزال في كثير من مناطق العالم الإسلامي، وقد ذكر أبو القاسم البلخي المعتزلي عدداً من الكور التي غلب عليها الاعتزال، فذكر أكثر من أربعين موطناً يقولون بالاعتزال، أو يغلب على أكثرهم[5].

وقد كان دعاة الاعتزال في هذه البلدان ينهجون طريقة تزيد في تعلق الناس بهم، ويبدأون بها قبل دعوة الناس، وهو ضرب من ضروب التنظيم لدعوتهم، فقد كان الداعي من دعاتهم يبدأ فيلزم مكاناً محدداً بالمسجد، يواظب على الحضور فيه باستمرار، حتى تلتفت إليه الأنظار، وحتى يكون هذا السمت وذلك السلوك داعياً إلى التحدث إليه، ومشوقاً إلى السماع منه، وهذه الفترة تستغرق في العادة عاماً كاملاً، ثم يبدأ الداعي بعدها فيدعو

---

(١) الحجاز: بالكسر، جبل ممتد حالٌ بين غور تهامة ونجد، سمي بذلك لأنه حجز بين تهامة وبين نجد وهو دور كثيرة. انظر: معجم البلدان (٢/٢١٨، ٢١٩).
(٢) لأبي هلال العسكري ص(١٩٨).
(٣) انظر: تيارات الفكر الإسلامي ص(٥٨).
(٤) القصيدة بكاملها في: البيان والتبيين ـ الجاحظ (١/٢٥)، وهي لصفوان بن أمية.
(٥) انظر: فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة ص(١٠٨ ـ ١١٥).

الناس إلى أفكار أهل العدل والتوحيد بصفة عامة سنة أخرى، فإذا أجابوه أخذ يدعوهم إلى ما تميز به المعتزلة عن سائر أهل العدل[1]، وهذا التنظيم تلقوه عن قائدهم واصل بن عطاء الذي أوصى خالد الطويل بذلك حين بعثه إلى أرمينية، فقال له: «إلزم سارية من سواري المسجد سنة تصلّي عندها، حتى يعرف مكانك» إلخ[2].

ومن معالم دعوة المعتزلة التي قوَّت تأثيرهم في الناس، أن خطابهم لم يكن موجهاً إلى طبقة العلماء والمفكرين فحسب لكونهم أصحاب صياغة فلسفية عقلية، بل خاطبوا كذلك العامة من المسلمين، واستخدموا معهم من الأساليب ما يعتقدون أنه يجلبهم إلى دعوتهم، فكانوا يتوجهون إليهم بالرسائل والأرجاز[3].

يقول الملطي في ضرار ابن عمرو المعتزلي: «ونصَّ رسالة إلى العامة ما سبقه إليها أحد في حسن الكلام ونظامه، يذكر العدل والتوحيد والوعيد»[4]. وقال في بشر بن المعتمر المعتزلي: «فأخذه الرشيد وحبسه في السجن، فأخذ يقول في السجن رجزاً مزاوجاً في العدل والتوحيد والوعيد، حتى قال أربعين ألف بيت لم يسمع الناس بشعر مثل ذلك، فالهج الناس بنشدها في كل مجلس ومحفل، فقيل للرشيد: ما يقوله في السجن من الشعر أضر على الناس من الكلام الذي بيَّنه»[5].

ومعلم آخر لدعوتهم زاد في قوتها وانتشارها حتى في داخل البيوت، وهو مشاركة النساء من المعتزلة في الدعوة إلى المذهب[6]. فقد ذكر ابن المرتضى في الطبقة العاشرة اختاً لأبي هاشم وهي بنت أبي علي يقول:

---

(١) انظر: تيارات الفكر الإسلامي ص(٥٨، ٥٩).

(٢) انظر: المنية والأمل ص(١٤٨).

(٣) انظر: المعتزلة بين الفكر والعمل ـ د. النجار ص(٥١).

(٤) التنبيه والرد ـ ت المياديني ص(٥٢).

(٥) المصدر السابق ص(٥٢).

(٦) انظر: تيارات الفكر الإسلامي ص(٥٩).

«بلغت في العلم مبلغاً، وسألت أباها عن مسائل فأجابها عنها، وكانت داعية النساء انتفع بها في تلك الديار»[1].

وأخيراً فهذه الجهود الدعوية التي بذلها رجال المعتزلة وتلك الصور من التنظيمات والأساليب التي سلكوها في دعوتهم كان لها دور في انتشار مذهبهم وتأثر بعض الناس به.

السبب السادس: قدرة كبار المعتزلة الكلامية وفصاحتهم اللسانية:

إن مما تسلح به المعتزلة لنشر مذهبهم سلاح الكلام والأدب.

أما الكلام فسبق أن ذكرت أنهم أهل الكلام والجدل والمناظرة، وذلك بسبب اهتمامهم بالفلسفة حيث نشطوا في درسها، ودأبوا على ترجمتها إلى العربية، ومن ثمَّ استعانوا بها في نشر عقائدهم أو في الدفاع عنها، وبلغ تعلقهم بالفلسفة إلى أنهم أحبوها لذاتها، وتعلقوا بها ونتج عن ذلك أنهم صاروا يعظمون الفلاسفة اليونان، ويضعونهم في مرتبة تقرب من عتبة النبوة، بل إن جهودهم صارت مقتصرة على البحث في مواضيع الفلسفة البحتة[2]. وعليه فهم أول فلاسفة الإسلام بين الفرق الإسلامية.

وإن علوم الكلام والفلسفة تقود بطبيعتها إلى المناظرات والمخاصمات وكثرة الكلام، وهذا في حد ذاته سبيلاً لنشر مقالاتهم[3]. خاصة بين أهل البدع الأخرى الذين تستهويهم عقليات المعتزلة، فأكثر الفرق اتخذت من طرق المعتزلة الكلامية قواعد تنطلق منها في تقرير عقائدها وفي مناظرات الخصوم.

وأما الأدب فهو من أعظم الوسائل التي أسهمت في لفت الأنظار إلى المعتزلة وأقوالهم ثم الانبهار بمقولاتهم.

---

(١) طبقات المعتزلة ص(١٠٩).
(٢) انظر: المعتزلة ـ الجارالله ص(٥٠).
(٣) حقيقة البدعة وأحكامها ـ سعيد الغامدي (١٥٩/١).

وإذا كان الرسول ﷺ قد قال: «**إن من البيان سحراً**»[1] فإن البيان والفصاحة كانت سمة كثير من رجال المعتزلة، بل لم تخل طبقة من طبقاتهم من وجود مفوه فصيح[2]، وقد جذبوا بحسن بيانهم وقوتهم في الإقناع الشباب وخاصة من يميل إلى الأدب من الشعراء وغيرهم[3]، فكان أثر فصاحتهم وبيانهم في بعض الناس، كأثر السحر في المسحور.

وقوة فصاحتهم ظهرت أولاً عند واصل بن عطاء حيث بلغ من تمكنه في الفقه، وامتلاك زمام الخطابة، أنه استطاع تجنب الراء في خطبه لأنه كان به لثغه، يقول المبرد[4]: «وكان واصل بن عطاء أحد الأعاجيب، وذلك أنه كان ألثغ قبيح اللثغة في الراء، فكان يخلص كلامه من الراء، ولا يُفطن لذاك لاقتداره وسهولة ألفاظه»[5].

وكان الجاحظ من أكبر أئمة العربية حتى إن كتابه «البيان والتبين» ليعد من أهم أصول الأدب العربي[6].

وأحمد بن أبي دؤاد أيضاً كان من أدباء العرب، وقد فُتن بأدبه الخليفة المأمون حتى صار لا يستطيب إلا مجلسه، ولا يطرب إلاّ لأحاديثه[7].

وكان من المعتزلة شعراء كثيرون شاركوا في مجال الشعر، ينظمون ما

---

(١) أخرجه البخاري من حديث ابن عمر ـ كتاب النكاح ـ باب الخطبة ـ (١٦٧/٦)، حديث (٥١٤٦).

(٢) انظر: حقيقة البدعة (١٥٩/١).

(٣) انظر: تاريخ الأدب العربي «العصر العباسي» ـ د. شوقي ضيف ص(١٣٣).

(٤) المبرد أبو العباس محمد بن يزيد بن عبدالأكبر الأزدي البصري، النحوي، الأخباري، له تصانيف كثيرة ومنها: «الكامل» و «المقتضب» ت أول سنة (٢٨٦هـ).
انظر: السير (٥٧٦/١٣، ٥٧٧)، ونزهة الألباء في طبقات الأدباء ـ أبي البركات الأنباري ـ ت د. إبراهيم السامرائي ص(١٦٤ ـ ١٧٣).

(٥) الكامل في اللغة والأدب (١٠٤/٣ ـ ١٠٦).

(٦) انظر: مقدمة ابن خلدون ص(٥٠٨)، وأدب الكاتب ـ ابن قتيبة ت محمد محي الدين ـ مقدمة المحقق ص(٤).

(٧) وفيات الأعيان (٣١/١)، والمعتزلة ـ الجارالله ص(٢٢٥).

ينظم غيرهم من الشعر بشتى أغراضه، وينظمون من جهة أخرى في الاحتجاج لآرائهم الكلامية[1]، ولعل من أبرزهم بشر بن المعتمر، والنظام، فقد كان شعرهما ونظمهما في نصرة عقائد المعتزلة والدفاع عنها، حتى ذكر العلماء أن لبشر قصيدة مزدوجة ردُّ فيها على جميع المخالفين للمعتزلة بلغت أربعين ألف بيت[2].

وبلغوا من قوتهم في الشعر كما يقول شوقي ضيف: إنه قلَّما نجد شاعراً نابهاً في العصر العباسي إلا وتلمذ لهم على نحو ما هو معروف عن بشَّار بن برد، وأبي نواس وغيرهما[3].

وبرز البيان والأدب في صفوف تلاميذ المعتزلة المتأثرين بهم الشغوفين بحبهم كالصاحب بن عبَّاد الذي أكثر الشعراء والأدباء من وصف بلاغته، وكان من أبرز تصانيفه كتاب «المحيط» في اللغة[4].

ومنهم الشريف المرتضى، وهو من كبار الشيعة الإمامية، ويقول مع ذلك بالاعتزال كما قال ابن حزم[5]. جاء في ترجمته: «كان إماماً في علم الكلام والأدب والشعر»[6].

فهذا مكان المعتزلة في الأدب، ذلك المكان المتميز الذي كان له أثره في نشر عقيدتهم وفي تأثر الناس بها، ذلك أن الباطل إذا عرض في حلةٍ

---

(١) انظر: تاريخ الأدب العربي ص(٤١٥)، وقد ذكر من أولئك الشعراء: صفوان بن أمية، والعتابي كلثوم بن عمر.

(٢) انظر: تاريخ الأدب العربي ص(٤٢٧).

(٣) انظر: المرجع السابق ص(١٣٣)، وأبو نواس هو: أبو علي الحسن بن هانىء الحكمي، وقيل: ابن وهب، شاعر العراق في عصره، له «ديوان شعر» وله: «الفكاهة والائتناس في مجون أبي نواس» ولد سنة ت سنة (١٩٥)، وقيل (١٩٦)، وقيل (١٩٨هـ). انظر: السير (٩/٢٧٩ ـ ٢٨١)، الأعلام (٢/٢٢٥).

(٤) انظر: معجم الأدباء (٦/٢٦٠).

(٥) انظر: جمهرة أنساب العرب ص(٥٦).

(٦) وفيات الأعيان (٣/٣)، وانظر أدبه في: الشريف المرتضى وأدبه ـ د. محمد المطرودي ص(١٥٣)، إلى آخر الكتاب وستأتي ترجمته في الفصل الثالث.

من الفصاحة والبلاغة والعبارة الجذّابة الرنانة غالباً ما يجد نفوساً تغتر به وتبادر إلى اعتناقه.

وقد وصف شوقي ضيق حالة الناس في بغداد حين ظهر فيها المعتزلة ببيانهم وأدبهم أنهم سلبوا ألباب الناس ببيانهم الساحر وأنهم جذبوا بحسن بيانهم وقوتهم في الإقناع الشباب شعراء وغير شعراء[1].

والحقيقة أن حال المعتزلة وهم يعرضون آراءهم بتلك الفصاحة والبيان كحال صاحب سلعة فاسدة لا يعرض فسادها بل يموهها ويدلس على الناس، أو بمنزلة طعام طيب الرائحة في إناء جميل اللون حسن الشكل، ولكن الطعام مسموم[2].

السبب السابع: نسبة المعتزلة مذهبهم إلى الحق:

إن مما تبجح به المعتزلة أن نسبوا ما هم عليه من غواية إلى الحق ـ كتاب الله، وسنة رسوله ﷺ وإلى كبار الصحابة والتابعين وبعض أئمة السلف، على أنهم وحدهم الفرقة الناجية التي على الحق وأن غيرها على الباطل، ويروي المؤرخون أن أبا جعفر المنصور، حين قال لعمرو بن عبيد: «يا أبا عثمان أعنّي بأصحابك، أجابه: «إرفع علم الحق يتبعك أهله»[3].

وظهرت دعواهم في نسبة مذهبهم إلى الحق في الأمور التالية:

١) أنهم جعلوا أنفسهم امتداداً للسابقين من السلف الذين اعتزلوا ما وقع بين الصحابة ـ رضي الله عنهم ـ سواء في الجمل أو صفين[4]، ولهذا تجدهم يزكُّون لفظة الاعتزال، ويجعلون المراد منه اعتزال الشر والظلمة، ويحتجون بخبر لا أصل له وهو أن النبي ﷺ قال: **«ستفترق أمتي على بضع وسبعين فرقة أبرها وأتقاها المعتزلة»**[5].

---

(١) انظر: تاريخ الأدب العربي ص(١٣٣).

(٢) انظر: الرد على منكر صفتي الوجه واليد، سعيد الغامدي ص(١٣).

(٣) العقد الفريد ـ ابن عبد ربه (٣٠٦/١)، والمعتزلة ـ الجارالله ص(٦).

(٤) انظر: التنبيه والرد ـ الملطي (٥٠).

(٥) المنية والأمل ـ ابن المرتضى ص(١٢٨)، وفضل الاعتزال وطبقات المعتزلة ص(١٦٦).

وسبق أن بينت أن الذي عليه جمهور المؤرخين وكتاب الفرق والمقالات، أن سبب تسميتهم بالمعتزلة الحادثة المشهورة التي وقعت في مجلس الحسن البصري من اعتزال واصل بن عطاء مجلس الحسن البصري بعد إحداثه للقول بالمنزلة بين المنزلتين.

٢) أنهم يجعلون سند مذهبهم ينتهي إلى الرسول ﷺ:

يقول ابن المرتضى: «وأما سند مذهبهم، فقد قال أبو إسحاق بن عياش(١): وسند مذهبهم أصح أسانيد أهل القبلة. قال: وسند المعتزلة لمذهبهم أوضح من الفلق، إذ يتصل إلى واصل وعمرو اتصالاً ظاهراً شاهراً، وهما أخذا عن محمد بن علي بن أبي طالب(٢) وابنه أبي هاشم عبدالله بن محمد(٣)، ومحمد هو الذي ربّى واصلاً وعلمه حتى تخرج واستحكم، ومحمد أخذ عن أبيه علي بن أبي طالب عليهم السلام عن رسول الله ﷺ ﴿وَمَا يَنطِقُ عَنِ ٱلْهَوَىٰٓ ۝٣﴾ [النجم: آية ٣]»(٤).

ولا أظن عالماً بالشريعة التي أخذت عن الرسول ﷺ أصولها وفروعها يخطر بباله أن يكون ضلال المعتزلة هو تلك الشريعة الغراء الصافية، بل كل ما جاء به ـ عليه السلام ـ يخالف تمام المخالفة ما عليه المعتزلة في قضايا الإيمان بالله وصفاته، وقدره، ووعده ووعيده.

٣) يدرجون في طبقاتهم كثيراً من الصحابة والتابعين، وكثيراً من أئمة السلف رحمهم الله، وفي هذا يقول القاضي عبدالجبار: «وذكر أن المعتزلة

---

(١) سبقت ترجمته ص(٢٦٣).

(٢) السيد الإمام أبو القاسم وأبو عبدالله، محمد بن الإمام علي بن أبي طالب عبد مناف بن عبدالمطلب، أخو الحسن والحسين، ولد في العام الذي مات فيه أبو بكر، كانت الشيعة تدعيه وتغلو فيه وتسميه المهدي ت (٨١هـ)، وقيل: (٨٣هـ). انظر: السير (١١٠/٤ ـ ١٢٩).

(٣) الإمام أبو هاشم عبدالله بن محمد بن الحنفية الهاشمية العلوي المدني، كانت الشيعة تنتحله، وكان صاحبهم، قيل: إنه أول من ألّف في الإرجاء ت سنة (٩٨هـ). انظر: السير (١٢٩/٤، ١٣٠).

(٤) المنية والأمل ص(١٣٠ ـ ١٣٢).

الأولى هم أصحاب محمد ﷺ؛ لأنهم كانوا يداً واحدة يتولى بعضهم بعضاً، واتفقوا على هذه الأصول»[١].

وتجدهم يجعلون الطبقة الأولى من طبقاتهم الخلفاء الراشدين الأربعة وابن عباس، وابن مسعود، وابن عمر وأبا الدرداء، وأبا ذر الغفاري، وعبادة بن الصامت، ويجعلون في الطبقة الثانية الحسن والحسين ابني علي بن أبي طالب رضي الله عنهم أجمعين، ويجعلون فيها بعض كبار التابعين كسعيد بن المسيب، والطبقة الثالثة يجعلون محمد بن سيرين، والحسن البصري، ويجعلون الإمام الشافعي ـ رحمه الله ـ من الفقهاء الذين قالوا بالعدل[٢]. وهكذا.

ثم يستدلون على أنهم يقولون بالعدل الاعتزالي بأدلة ـ إن صحت نسبتها إليهم ـ فهي لا تدل على أنهم يقولون به على مقتضى قول المبتدعة كقولهم مثلاً عن أبي بكر في الكلالة: «أقول فيها برأيي، فإن كان صواباً فمن الله، وإن كان خطأً فمني ومن الشيطان»[٣] وغيرها من الأدلة، ولا أدري كيف استدلوا بقول أبي بكر هذا على أنه ينفي قدر الله، ولكن حالهم حال الغريق الذي يتعلق بأهون الأشياء حتى ينقذ نفسه من الغرق، وإلا فموقف الصحابة ـ رضي الله عنهم ـ من القدرية عموماً ومن هم على شاكلتهم كالمعتزلة معروف، وهو موقف صلب تضمن التبرؤ مما عليه القدرية فكيف ينسبون إلى ما يتبرأون منه.

وأما التابعين فكما قال الدكتور عبدالرحمن المحمود: «وليس عند المعتزلة أي دليل على أن التابعين كانوا يوافقونهم، إلاَّ ما يزعمون أن الحسن البصري قد قال بالقدر على مذهبهم، وينسبون إليه أنه قال: كل شيء بقضاء الله وقدره إلا المعاصي[٤]. ويوردون له رسائل أرسلها إلى عبدالملك بن مروان، وفيها قوله بالقدر على مذهب المعتزلة»[٥] ثم أخذ الشيخ

---

(١) فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة ص(١٦٥).

(٢) انظر: المنية والأمل ص(١٣٣ ـ ١٣٧، ١٣٨، ١٣٩ ـ ٢١٧).

(٣) سنن الدرامي ك الفرائض باب الكلالة (٤٦٢/٢)، حديث (٢٩٧٢)، وأخرجه ابن أبي شيبة في المصنف كتاب الفرائض في الكلالة من هم؟ (٣٠١/٦) حديث (٣١٥٩١).

(٤) انظر: طبقات المعتزلة ص(٢١٦).

(٥) القضاء والقدر ـ المحمود ص(١٣١).

ـ حفظه الله ـ يرد عليهم مقولتهم هذه وما استدلوا به عليها، وجملة رده:

١) أن المعتزلة أنفسهم لا يقطعون بنسبة الحسن إليهم.

٢) أن الرسالة التي استدلوا بها على أنه يقول بالقدر يذكر الشهرستاني أنها نسبت إلى الحسن ولعلها من واصل بن عطاء؛ لأن الحسن لم يخالف السلف في أن القدر خيره وشره من الله[١]، ثم أن هذه الرسائل رويت بطرق أكثرها منقطعة السند.

٣) أنه لو صح أنه قال بالقدر فإنه قال به ثم رجع عنه كما ذكر ذلك ابن قتيبة.

٤) أن هناك روايات تنفي هذا الزعم مثل ما أورده ابن سعد عن الحسن من قوله: «إن الله خلق الخلق والخلائق، فمضوا على ما خلقهم عليه»[٢].

٥) أن المعتزلة اجتمعوا على أصول خمسة والحسن البصري يعتبر أن القول بالمنزلة بين المنزلتين بدعة تخرج صاحبها عن أهل السنة والجماعة.

٦) أنه اشتهر عن بعض المعتزلة أنهم يكذبون على الحسن وطالما حذَّر السلف من أولئك الذين يكذبون عليه، من مثل نسبة القول بنفي القدر إليه[٣].

وأما نسبتهم بعض أئمة السلف إليهم كالإمام الشافعي فمعلوم بطلانه من موقف الشافعي ـ رحمه الله ـ من أهل الكلام عموماً، وعلى رأسهم المعتزلة فهو القائل: «ما شيء أبغض إليَّ من الكلام وأهله»[٤]، وهو الذي حكم على أهل الكلام بأن يضربوا بالجريد والنعال، ويطاف بهم في العشائر والقبائل ويقال: هذا جزاء من ترك الكتاب والسنة، وأقبل على الكلام[٥].

---

(١) انظر: الملل والنحل (٤٧/١).

(٢) انظر: الطبقات الكبرى (١٧٥/٧).

(٣) انظر جملة هذه الردود في: القضاء والقدر ـ المحمود ص(١٣١ ـ ١٣٤).

(٤) شذرات الذهب ـ ابن العماد الحنبلي (٩/٢).

(٥) انظر: مناقب الشافعي ـ البيهقي (٤٦٢/١).

بل هو الذي كفر حفصاً الفرد المعتزلي حين أقر بخلق القرآن[1]، وهو القائل في إثبات الرؤية التي ينفيها عنه المعتزلة: «والله لو لم يوقن محمد بن إدريس: إنه يرى ربه في المعاد، لما عبده في الدنيا»[2].

فالخلاصة أن المعتزلة إنما ينسبون أمثال هؤلاء العظماء إلى مذهبهم ليذيع صيتهم بين الملأ وتقبل مقالاتهم المتهالكة.

٣) مما يؤيدون به نسبة مذهبهم إلى الحق دعواهم أنه المذهب المنطلق من الكتاب والسنة، يقول القاضي عبدالجبار: «يجب أن أملي كتاباً في أن مذهب المعتزلة هو الذي يقتضيه العقل والكتاب والسنة، وهو الذي مرَّ عليه السلف والخلف»[3]، وهي دعوى باطلة وقد بينت في السبب الأول كيف أنهم يقدمون العقل على الكتاب والسنة، وأن الحجة عندهم إنما تقوم بدليل العقل وأنه مصدر اليقين القاطع، وأن نصوص القرآن إنما هي دالة على ما في العقول، فالترتيب للأدلة عندهم: العقل أولًا ثم الكتاب والسنة والإجماع، وفي هذا يقول القاضي عبدالجبار: «وربما تعجب من هذا الترتيب بعضهم، فيظن أن الأدلة هي الكتاب والسنة والإجماع فقط، أو يظن إن كان يدل على أمور فهو مؤخر، وليس الأمر كذلك، لأن الله تعالى لم يخاطب إلا أهل العقل، لأنه به يعرف أن الكتاب حجة، وكذلك السنة والإجماع»[4]. وقد بينت أيضاً في السبب الأول موقفهم المخزي من السنة، وردهم للإجماع.

وأخيراً فما تمسك به المعتزلة من الأدلة على أن مذهبهم هو الحق، إنما هو كلام باطل ليس لهم عليه دليل إلا ما وضعوه في كتبهم، لكن ومع بطلانه إلاَّ أن مثل هذه الدعوى لها دور في تأثر الناس وتعلقهم بمذهبهم،

---

(١) انظر: آداب الشافعي ومناقبه ـ الرازي ص(١٩٤).

(٢) انظر: طبقات الشافعية ـ السبكي (٢/٨١)، وانظر: الإمام الشافعي فقيه السنة الأكبر ـ عبدالغني الدقر ص(٢٤٥ ـ ٢٦٤).

(٣)(٤) انظر: فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة ص(١٣٨، ١٣٩).

وسيأتي ـ إن شاء الله ـ بيان أن من أهم أسباب تأثر الشيعة مثلاً بالمعتزلة أن المعتزلة نسبت ـ وبالتركيز ـ مذهبهم إلى علي ابن أبي طالب وإلى كثير من أهل بيته.

السبب الثامن: «رفع المعتزلة بعض الشعارات البراقة»:

إن الذي يقرأ كتب المعتزلة يجد أنهم كثيراً ما يلمحون إلى بعض أمور، يرون أنهم قاموا بها وحدهم، يريدون من ذلك أن يثبتوا للملأ أن المعتزلة قد تميزت بهذه الأمور عن سائر المسلمين، وأن هذه الأمور شعارات ورايات لم يرفعها إلاَّ رجال المعتزلة، وبهذا يكونون قد امتازوا على غيرهم، وأصبحوا مثاراً لتساؤل الناس ما هذه الفوارق التي امتاز بها المعتزلة على غيرهم، وهذا يجر إلى تتبع تراثهم وتأريخهم، وقراءة كتبهم، مما يفتح في حد ذاته باباً واسعاً لانتشار أفكارهم وتعلق الناس بها، خاصة إذا وقف ضعيفوا الإيمان ومحبوا الشهوات على تلك الدعاوى والشعارات التي تحقق لهم تلك الرغبات النفسية الدنيوية.

وفي تتبعي لما كتبوه، أو كتبه عنهم غيرهم من المتعلقين بتراثهم وأفكارهم، وجدت أن هؤلاء قد خصوا المعتزلة بأمور هي بإجمال:

١) تفرد المعتزلة بحل المسائل العقدية التي أشكلت على المسلمين.

٢) انبراء المعتزلة وحدهم للدفاع عن الدين الإسلامي ومجابهة خصومه.

٣) رفع المعتزلة شعار «الحرية الإنسانية»: حرية الفكر، وحرية الفعل.

وسوف أعرض لهذه الشعارات بشيء من التفصيل ليتبين مدى صحة دعواهم هذه، ثم يتبين هل جنت الأمة من هذه الأمور التي أحدثتها المعتزلة خيراً. أم كانت زيادة في البلاء والفتنة وتوسع دائرة البدعة:

أولاً: دعواهم بأنهم انفردوا بحل المسائل العقدية التي أشكلت على المسلمين:

المشاكل التى ادعى المعتزلة أنهم الوحيدون الذين استطاعوا وضع حلولٍ لها، ووهموا أن هذه الحلول مرضية لجميع أطراف الخلاف هي:

١) حكم مرتكب الكبيرة.

٢) حكم المتقاتلين من الصحابة في الجمل وصفين.

٣) مسألة الإمامة.

فالمسألة الأولى وهي حكم مرتكب الكبيرة: رأى رأس المعتزلة ـ واصل بن عطاء ـ أن حكم السابقين عليه مجانبٌ للصواب، وسوَّى في ذلك بين حكم الخوارج، وحكم المرجئة، وحكم أهل السنة، فهو يرى أن حكم الخوارج على صاحب الكبيرة بأنه كافر في الدنيا حكم عظيم القسوة ومتناهٍ في الغلو والتشدد، ورأى أن حكم المرجئة بأنه مؤمن كامل الإيمان غاية في التساهل، وحكم أهل السنة فيه شيء من التساهل، ثم ظن المسكين أن في مقدوره أن يجيء بحكم خيرٍ من حكم السابقين، فوضع حكماً مبتدعاً لم يسبقه إليه أحد حين قرَّرَ أن مرتكب الكبيرة ليس كافراً كما قالت الخوارج، وليس مؤمناً كامل الإيمان كما قالت المرجئة، ولا حتى مؤمناً ناقص الإيمان كما قال أهل السنة والجماعة، بل هو في منزلة بين منزلة الإيمان والكفر، وهذه المنزلة عنده هي الفسق، فسماه فاسقاً على اعتبار أن الفسق لا يكون إيماناً ولا كفراً، وأن أحكام المؤمنين والكفار في الكتاب والسنة زائلة عن مرتكب الكبيرة[1].

وبهذا الحكم رأى المعتزلة أنهم توصلوا إلى الحل الوسط في هذه المشكلة التي ظهرت في مجتمع المسلمين، وأنهم بقولهم هذا قد أرضوا جميع الأطراف، فأرضوا الخوارج بأنهم لم ينصوا على إيمان صاحب الكبيرة في الدنيا، ثم إنهم أبقوا حكم الخوارج عليه في الآخرة، وأرضوا المرجئة من حيث

---

(١) تقدم عرض مذهبهم في ص(٢٠) وانظر: المعتزلة ص(١٧).

إنهم لم ينصوا على كفر صاحب الكبيرة، ثم هم في الوقت ذاته ردوا على الخوارج والمرجئة وأهل السنة بل وحتى على الحسن البصري شيخ واصل[1].

هذه هي المشكلة العقدية الأولى، وهذا هو حلها عند المعتزلة، ولي على هذه الدعوى وقفات:

١) أرى أن المعتزلة أو من كتب عنها كزهدي جار الله وغيره قد ضخموا هذه المسألة حين جعلوها مشكلة اجتماعية فتتت المسلمين، بل شغلتهم عن أعمال الفتوح والعمران كما يقول زهدي جار الله.

والحقيقة أن الخلاف فيها وخاصة في ذلك العصر كان من الخوارج أولاً، ثم صارت ردة الفعل عند المرجئة على النقيض تماماً ولم يكونوا ـ الخوارج والمرجئة ـ هم غالب الأمة والمجتمع الإسلامي، بل كل البدع كانت في أولها ذات أعداد قليلة وكانوا مقموعين ومحتقرين حتى من عامة المسلمين، أما أهل الحق وهم الغالب فلم تكن تمثل عندهم مشكلة؛ لأن الحق كان واضحاً عندهم.

٢) الحل الذي ارتآه رجال المعتزلة زاد في شقة الخلاف بين المسلمين؛ لأنه زاد على هذين القولين في حكم مرتكب الكبيرة قولًا ثالثاً بدعياً محدثاً ليس له أصل في الشريعة الإسلامية، هذا من جانب.

ومن جانب آخر لو وقفنا على تحقيق المعتزلة لهذا الأصل في جانب الإمامة مثلاً لوجدناهم يجيزون الخروج على الإمام الفاسق، وقد أثبتت كتب التاريخ كما سبق أن بينت أنهم عزموا في أكثر من مرة على الخروج والثورة ضد الإمام الفاسق، وعلى هذا فبماذا اختلفوا عن الخوارج في هذه المسألة، وليس هذا الأمر قد طبق على الإمام فقط؛ بل حتى على من يخالفهم من علماء المسلمين وعامتهم، وقد سبق أيضاً بيان ما فعلوه بالمخالفين لهم في مسألة خلق القرآن، فقد وصل الأمر بهم أحياناً إلى استحلال دم المخالف؛ فكيف يتشدقون بعد ذلك بأنهم وحدهم الذين حلّوا هذه المسألة، وأنهو هذا الإشكال بين المسلمين؟

---

(١) انظر: المعتزلة ص(١٤).

وأما المسألة الثانية وهي: «حكم المتقاتلين من الصحابة في معركة الجمل وصفين» فقد رأى رجال المعتزلة أن السابقين عليهم قد حادوا عن الحق في حكمهم على الصحابة، وأنهم قد صاروا في هذه المسألة على طرفين ـ غالٍ ومفرطٍ ـ.

فهم يرون أن كلاً من الخوارج والشيعة قد غلوا في حق الصحابة ـ رضي الله عنهم ـ وفي الحكم عليهم في هذه الحادثة ـ حادثة التقاتل ـ إذ أن الخوارج كفروا علياً ـ رضي الله عنه ـ وكل من خرج معه وبقي يقاتل في صفه، وكانوا من قبل يكفرون من قاتل علياً في معركة الجمل، فكانوا على التكفير هنا وهنا، والشيعة يكفرون كلَّ من خرج على علي بن أبي طالب وقاتله سواء في الجمل أو في صفين، فهذا جانب الغلو.

ويرون أن أهل السنة قد قصَّروا في حكمهم على المتقاتلين حين اعتبروا الخارج على علي بن أبي طالب مسلماً مؤمناً ولم يكن فعله كفراً ولا فسقاً[1]، وأدخلوا في المقصرين المرجئة الذين حكموا بحسن إسلام الفريقين المتقاتلين وأرجأوا الحكم عليهما إلى يوم القيامة[2].

ثم جاؤاهم ليقرروا حلاً ارتأوه وسطاً ودافعاً للخلاف بين المسلمين، وهو أن أحد الفريقين المتقاتلين فاسق لا محالة ومخطىء، غير أنه لا يمكن تعيين الفاسق منهما، وكان هذا هو الحل الذي وضعه واصل بن عطاء، وأما عمرو بن عبيد فذهب إلى أبعد من ذلك حين قرر أن كلا الفريقين فاسق من أصحاب الجمل وصفين، ولهذا صرَّح بأنه لن يقبل شهادتهم تأكيداً منه على انتفاء العدالة عنهم جميعاً[3].

---

(١) انظر: رأي أهل السنة في: العواصم من القواصم ـ أبي بكر بن العربي، ت محمود الاستنبولي ومحب الدين الخطيب ص(١٧٢) وبعدها، والإمامة والرد على الرافضة ـ الأصبهاني ـ ت علي ناصر فقيهي ص(٣٦٣) وبعدها، وعقيدة أهل السنة في الصحابة الكرام ـ د. ناصر الشيخ (٢/٧٢٧) وبعدها.

(٢) انظر: ظاهرة الإرجاء في العالم الإسلامي ـ د. سفر الحوالي (١/٣٢٠).

(٣) انظر: الفرق بين الفرق ص(١٢١).

ثم لمَّا كان مقتل عثمان بن عفان ـ رضي الله عنه ـ سبباً في هذه الحروب وخاصة في معركة الجمل، ورأى المعتزلة أن الشيعة والخوارج قد أغلظوا القول في حق عثمان فالخوارج تكفره في آخر حياته بدعوى أنه ظلم وجار[1]، والشيعة الغلاة كفروه أيضاً كغيره من الخلفاء؛ لأنهم يرون أنهم اغتصبوا الخلافة من علي رضي الله عنهم[2].

أتت المعتزلة لتضع حلاً لهذا الغلو الذي نشأ عنه الخلاف بين المسلمين، فقالت في شأن عثمان رضي الله عنه وفي خلافته: إنه كان مخطئاً، أو بالأصح يشككون الناس في حاله، فهذا واصل بن عطاء يقول: إنه لا يعرف هل كان عثمان هو المخطىء أم قاتلوه وخاذلوه؟[3]، ثم تكررت هذه الكلمة عند أتباعه، فهذا أبو الهذيل العلاف يقول: «لا ندري قتل عثمان ظالماً أو مظلوماً»[4].

وبهذا يكون حل المعتزلة لهذه القضية هو الحكم بفسق الصحابة ـ رضي الله عنهم ـ وتشكيك الناس في عدالتهم، ويرون هذا توسطاً في الحكم ورفعاً للخلاف.

وفي رأيي أن المعتزلة إن لم تكن زادت الطين بلة والنار اشتعالاً فهي لم تحل هذه المسألة وحاشا لله أن يكون حل هذا الخلاف هو تفسيق أفضل البشرية بعد رسول الله ﷺ ورفع العدالة عنهم، وهم نقلة هذا الدين إلى أمة محمد قاطبة، ولكن لعل هذا الحكم قد عمدت إليه المعتزلة؛ لأنه سيكون مسوغاً لها بعد ذلك في ترك ما نقله الصحابة ـ رضي الله عنهم ـ من أمور الدين، وتبديله بالديانة العقلية التي قام عليها مذهبهم فيما بعد.

ثم إن المعتزلة هنا لم تبعد عن قول الخوارج في تكفير الصحابة أو بعضهم؛ لأن حقيقة الفاسق عندهم كافر لأنه قد نفى عنه اسم الإيمان في

---

(١) انظر: الخوارج عقيدة وفكراً وفلسفة ـ د. النجار ص(٧٧).

(٢) انظر: أصول مذهب الشيعة الإمامية الإثني عشرية ـ د. ناصر القفاوي جـ(٢) ص(٧٣٨).

(٣) انظر: التنبيه والرد ـ الملطي ص(٣٧).

(٤) مقالات الإسلاميين (١٤٣/٢).

الدنيا، وهو في الآخرة من المخلدين في النار، ولم تبعد عن قول غالب الشيعة الذي نقلوا عبارات تكفير الصحابة إلى التفسيق ثم إلى الشتم والتنقص من الصحابة، ولهذا جاء أواخر المعتزلة كالنظَّام ليتولى طعن الصحابة واتهامهم بالكذب والنفاق[1].

وأخيراً أقول: إن هذا الرأي الذي جاء به المعتزلة باطل، وإن الصحيح في حق الصحابة أجمعين هو الذي أجمع عليه السلف، وجماهير الخلف وهو عدالة الصحابة كلهم بما فيهم من لابس الفتن[2].

وإن الموقف الصحيح لما حصل بين الصحابة ـ رضي الله عنهم أجمعين ـ هو موقف أهل السنة ـ رضي الله عنهم ـ وبيانه: وجوب السكوت عن الفتن والحروب التي وقعت بين الصحابة الكرام رضي الله عنهم، والترحم عليهم وحفظ فضائل الصحابة أجمعين، والاعتراف لهم بسوابقهم ونشر محاسنهم رضي الله عنهم، وأن ما حصل بينهم إنما كان عن اجتهاد، والجميع مثابون في حالتي الصواب والخطأ، غير أن ثواب المصيب ضعف ثواب المخطىء منهم، وأن القاتل والمقتول من الصحابة في الجنة[3].

وهذه هي طريقة الصدر الأول من هذه الأمة، والتي بها تأتلف القلوب وتجتمع، كما قال أحد السلف الصالح رحمه الله: «أدركت صدر هذه الأمة يقولون: اذكروا محاسن أصحاب رسول الله ﷺ حتى تألف عليهم القلوب، ولا تذكروا ما شجر بينهم فتجسروا الناس عليهم»[4]. وصدق ـ والله ـ فيما قال فما أشهر الناس ـ خوارج وشيعة ومعتزلة ـ ألسنتهم على أصحاب رسول الله وأخذوا يلمزونهم بألسنة حداد إلاَّ حين خاضوا في تلك الفتن والحروب التي جرت بين الصحابة رضي الله عنهم.

وأما المسألة الثالثة، وهي «مسألة الإمامة»:

فإن المعتزلة أيضاً قد خاضت فيها على أنها مشكلة من المشاكل التي

---

(١) انظر: السنة ومكانتها من التشريع ـ د. السباعي ص(٢٠٨).

(٢) انظر: التقييد والإيضاح شرح مقدمة ابن الصلاح ـ الحافظ العراقي ص(٣٠١).

(٣) انظر: عقيدة أهل السنة والجماعة في الصحابة الكرام (٧٢٧/٢).

(٤) انظر: الجامع لأحكام القرآن ـ القرطبي (٣٣/١٨)، والقائل هو: العوام بن حوشب.

أعضل حلها على جميع المسلمين، وكأن النبي ﷺ وصحابته لم يؤثر عنهم شيء في هذه المسألة الهامة، وإن كان قد أثر عنهم شيء في هذا فهو في نظرهم: إما أنه قاصر، أو أن الناس قد فهموه على غير وجهه.

وصورة الخلاف في هذه المسألة كما يقول زهدي جار الله: «فأهل السنة يقولون: إن الخليفة يجب أن يكون عربياً من قريش، وإنه يصل إلى سدة الخلافة بمبايعة الأمة وموافقتها، والشيعة يرون أن الإمامة محصورة في أولاد علي بن أبي طالب من زوجته فاطمة بنت رسول الله ﷺ بالتعيين الإلهي، والخوارج يصرون على أن تكون الخلافة بانتخاب الأمة إذا دعت الضرورة إلى ذلك، وكل مسلم يحق له أن يُنتخب لإشغال ذلك المنصب السامي ولو كان عبداً حبشياً»[1].

فلما كان الخلاف في هذه المسألة هكذا، جاءت المعتزلة بحلٍ رأت أنه يوحّد هذه الآراء المتباينة ويكوّن منها حلاً يرضي الجميع على حد زعمهم، ثم إن هذا الحل في رأيهم هو حلّ وسط بين غلو الشيعة والخوراج. والحل كما قرره واصل: أن الإمامة باختيار الأمة محتجاً بأن الله تعالى لم ينص على رجل بعينه ولا رسوله ﷺ، ولا اجتمع المسلمون على رجلٍ بعينه أيضاً، وفي هذا يكون موافقاً للخوارج، ويقترب من قول أهل السنة، وقال أيضاً: أن كل مسلم سواء كان من قريش أم غيرها إذا كان من أهل العدالة والإيمان فإنه يجوز أن يقع عليه اختيار الأمة، وهذه ترضية ثانية منه للخوارج، وزاد على ما تقدم قوله إن اختيار الإمام واجب على أهل كل عصر، فاقترب بهذا من الشيعة الذين يعتقدون بوجود الإمام في كل وقت إن كان حاضراً أو غائباً[2].

هذا هو ما نسب إلى المعتزلة في هذه المسألة كحلٍ لهذه المشكلة. والصحيح أن المعتزلة لم تجتمع على رأي واحد في مسألة الإمامة، بل إن الاختلاف بينهم في هذه المسألة واسع، فمنهم من وافق بعض فرق الخوارج

---

(١) المعتزلة ص(١٩)، وانظر قول أهل السنة في: الإمامة العظمى ـ الدميجي ص(١٥٨ ـ ١٨٩)، وقول الخوارج في ـ الخوارج ـ د. النجار ص(١٠١)، وقول الشيعة في: العقائد الشيعية ـ ناصر الدين شاه ـ ص(٥٦) وبعدها.

(٢) انظر: المعتزلة ـ الجارالله ص(١٩، ٢٠).

كالنجدات حين قال إن الإمامة غير واجب نصبها، وأن الأمة إذا عدلت وخلت من الفاسقين فلن تحتاج إلى إمام[١].

ومنهم من وافق الشيعة الزيدية في قولهم بجواز إمامة المفضول مع وجود الفاضل مع التلميح إلى تفضيل علي على سائر الصحابة[٢]، ومنهم من يميل إلى قول الرافضة بالتنصيص على علي بن أبي طالب، وهو رأي النظّام الذي يرى أن التعيين كان ظاهراً مكشوفاً ولم يشتبه على الجماعة، إلاَّ أن عمر بن الخطاب كتم الخبر ولم يعلنه[٣]. وهذا يتضح من قول الجاحظ. علمنا أن النبي ﷺ لم يصيِّر علي بن أبي طالب مستحقاً لأعظم الرياسات وأشرف المقامات إلا بالعمل[٤].

وعليه فما دام كلام المعتزلة في الإمامة لم يكن واحداً فلا يصح أن يُذكر قول واحدٌ من أقوالهم على أنه يمثل مذهب المعتزلة، وأن المعتزلة بهذا القول تكون قد حلت الخلاف في هذه المسألة.

ثم إن المعتزلة أضافت إلى ما تقدم في مسألة الإمامة أنها خالفت الحق الذي دل عليه الدليل من الكتاب والسنة في بعض المسائل:

١) أن منهم من يرى وجوب الإمامة بالعقل لا بالشرع، وهم معتزلة بغداد والجاحظ، وأبو الحسين البصري من معتزلة البصرة[٥]. وإن كان أكثرهم يرى وجوبها شرعاً[٦]، وهذا هو الصحيح الذي قامت أدلته من الكتاب والسنة وإجماع الأمة[٧].

٢) خالفوا في عدم اشتراط القرشية مطلقاً، فقدماء المعتزلة كلهم لا

---

(١) انظر: الإمامة العظمى ص(٧٠).
(٢) انظر: التنبيه والرد ـ الملطي ص(٥٤)، وانظر: شرح الأصول الخمسة ص(٧٦٧).
(٣) انظر: الملل والنحل (١/١٥٥).
(٤) انظر: نظام الخلافة في الفكر الإسلامي ـ د. مصطفى حلمي ص(٣٨٠)، نقله عن كتاب «العثمانية» للجاحظ ولم يذكر رقم الصفحة.
(٥) انظر: شرح نهج البلاغة ـ ابن أبي الحديد (٢/٢١٥).
(٦) انظر: الفكر السياسي عند المعتزلة ـ د. نجاح محسن ص(١٢٧).
(٧) انظر: الإمامة العظمى ـ الدميجي ص(٤٥).

يشترطون النسب القرشي في الإمام، وقد عللت الدكتورة نجاح محسن عدم اهتمام قدماء المعتزلة بشرط القرشية كشرط من شروط الإمام بأن قدماءهم كانوا من الموالي، وربما أن هذا الشرط لا يجد استجابة لديهم[1]. وقد ظهر فيهم من يرى تقديم النبطي على القرشي وهو ضرار بن عمرو[2]، وبهذا خالفوا الحق في اشتراط القرشية الذي دل عليه الدليل من السنة وإجماع الأمة[3].

فدعوى المعتزلة حل هذه المشكلة لا يصح، فهم لم يفصلوا فيها القول فيما بينهم بل خلافهم فيها كبير كما سبق، ولأنهم خالفوا الحق في أكثر تفصيلات هذه المسألة.

وبهذا أكون قد بينت أن الدعوى التي نسبتها المعتزلة إلى نفسها، أو نسبها غيرهم إليهم، من أن المعتزلة هي التي تكفلت بفك الخلاف الذي حصل بين المسلمين، ووضع الحلول المناسبة لأسباب ذلك الخلاف دعوى عارية من الصحة، وأن كل ما فعلوه أنهم زادوا في اتساع رقعة الخلاف وتعقيد تلك المشاكل.

ثانياً: انبراء المعتزلة للدفاع عن الدين الإسلامي:

يقول القاضي عبدالجبار: «معلوم أن من نظر في الأخبار، علم أن أول من صنف وتبتَّل للرد على المخالفين بالكتب الكثيرة، هو أبو حذيفة واصل بن عطاء[4]» ويقول الخياط: «هل على الأرض أحد رد على الدهريين سوى المعتزلة... وهل يعرف أحد صحيح التوحيد...، ورد فيه على أصناف الملحدين من الدهرية والثنوية سواهم»[5].

ومحمد عمارة الذي فُتن بالمعتزلة، وصارت كتبه أو غالبها تتضمن

---

(١) انظر: الفكر السياسي عند المعتزلة ـ د. نجاح محسن (١٢٧).
(٢) انظر: الإمامة العظمى (٢٧٤).
(٣) انظر تلك الأدلة في: الإمامة العظمى، الدميجي ص(٢٦٩)، وبعدها.
(٤) طبقات المعتزلة ص(١٦٢).
(٥) انظر: الانتصار ـ الخياط ص(١٧).

دعوة سافرة إلى انتهاج مذهب المعتزلة وآرائهم العقلية[1]، يقول في المعتزلة: «ولقد كان طبيعياً لفرقة هذه أسلحتها الفكرية، وذلك مبلغ تمرسها وإجادتها لاستخدام أسلحة الخصوم الفكريين، وتلك هي الميادين التي شملها علم علمائها ومفكريها... كان طبيعياً أن تكون هذه الفرقة هي أقدر فرق المسلمين على الدفاع عن الإسلام تجاه التحديات... فالخوارج كانوا في شغل عن تلك المهمة بالحرب المتصلة التي لا تدع وقتاً ولا جهداً لصناعة الفكر النظري، ومجادلة خصوم الإسلام، والشيعة كانوا في شغل باتقاء اضطهاد الأمويين، وتجسيد أحزانهم ومأساتهم كي تتحول إلى رباط روحي... والمرجئة والجبرية الأموية[2] كانوا أهل حشو يقفون عند ظواهر النصوص، ومن ثم فلا جلد لهم ولا قدرة على جدل خصوم الإسلام بمنطق العقل وحكمة الفلسفة، أما المعتزلة فقد كانوا هم الفرقة الإسلامية التي تصدت للدفاع عن الإسلام ضد خصومه»[3].

وعلى هذه النظرة دأب بعض من كتب عن المعتزلة من المعاصرين، وكلهم يدعي تفرد المعتزلة بالدفاع عن الدين الإسلامي ضد خصومه[4].

وكلام المعتزلة هنا وكلام غيرهم هي دعوى تحمل حقاً وباطلاً:

أ) أما الحق فهو أن لهم جهوداً في مناقشة المخالفين من أهل الملل الأخرى، ومن أهل النحل داخل الإسلام، فقد ألف واصل بن عطاء كثيراً من الكتب التي ترد على الثانوية، وعمرو بن عبيد له مناظرات وردود على السمنية[5]. ولأبي الهذيل العلّاف الكثير من المؤلفات في نقض مذاهب

(١) انظر: محمد عمارة في ميزان أهل السنة والجماعة ـ سليمان الخراشي ص(٢٦١) وبعدها).
(٢) لعله يقصد أهل السنة فطالما سموهم حشوية.
(٣) تيارات الفكر الإسلامي ص(٧٣).
(٤) انظر: كلام الجارالله في: المعتزلة ص(٣٦ ـ ٤٦)، وأبي زهرة في: تاريخ المذاهب الإسلامية ص(١٢٥)، وأحمد أمين في: ضحى الإسلام (٩٤/٣).
(٥) السمنية: جماعة من دهرية الهند، كانوا يقولون بالتناسخ، وينكرون العلم عن طريق الأخبار ويقولون: إنه لا طريق للعلم إلا بواسطة الحس. انظر: موسوعة الفرق الإسلامية ص(٢٨٧).

المخالفين، والجاحظ وضع كتباً كثيرة في الرد على النصارى واليهودية والزيدية، ولهم مقاومة ضد الخوارج، والجبرية وغيرهم[١]، ولعل أبرز دور ظهر لهم هو وقوفهم ضد الشعوبية ومخططاتها[٢]، فهذه هي جهودهم بإجمال في الدفاع عن الدين الإسلامي، ولكنَّ هذه الجهود لم تذكر إلَّا في كتبهم، وفي قلة نادرة من كتب غيرهم، وهذا يجعل للشك مدخلًا إلى النفس في حقيقتها، مما يؤدي إلى التردد في قبولها على عِلاتها[٣].

وأما ما تحمله هذه الدعوى من باطل فيظهر فيما يلي:

١) اعتبار ما قام به المعتزلة دفاعاً عن الإسلام، فهذا اعتبار باطل؛ لأن المعتزلة وهي تناقش المخالف، وتدرأ الشبهات عن الإسلام وعقائده، إنما تقرر عقائدها هي التي اجتمعوا عليها، ولا تقرر عقيدة الإسلام الصحيحة التي يجب أن نعبدالله تعالى بها، فهم حين يردون على النصارى في دعوى التثليث مثلًا، أو اليهود في دعوى التجسيم يقررون التعطيل ونفي الصفات عن الله تعالى، وكذا عندما يردون على الثنوية من المجوس، وعندما يدفعون عن الإسلام عقيدة الجبر فإنهم يقررون عقيدة نفي القدر، وعندما يردون على الخوارج تكفير المسلم فإنهم يقررون أصل ـ المنزلة بين المنزلتين ـ كما هي عندهم وهكذا، ولعل ما ذكرته يتضح من تعليق د.أحمد صبحي على نص أبي الحسن الأشعري فيما أجمعت المعتزلة عليه في أصل التوحيد عندهم وفيه: «ليس بجسم ولا شبح ولا صورة ولا لحم ولا دم» (إنكار على المجسمة الذين جعلوا الله جسماً، وعلى فكرة العهد القديم إن الله خلق آدم على صورته»[٤]. فهل في الإسلام الصحيح أن ينفي عن الله تعالى الصورة الثابتة له تعالى[٥]؟ أو ينفى عنه الجسم مطلقاً دون تفصيل؟ وفيه أيضاً: «ولا

---

(١) انظر: المعتزلة وأصولهم الخمسة ـ المعتق ص(٤٥ ـ ٤٧).

(٢) انظر: الزندقة والزنادقة ـ عاطف أبو عوض ص(٢٠٢، ٢٠٣).

(٣) انظر: المعتزلة ـ المعتق ص(٤٧).

(٤) انظر: في علم الكلام ـ المعتزلة (١٢١/١).

(٥) في قوله عليه السلام في حديث أبي هريرة: «**خلق الله آدم على صورته...**» أخرجه البخاري في كتاب الاستئذان باب بدء السلام (١٦٣/٧)، حديث (٦٢٢٧)، ومسلم =

شخص ولا جوهر ولا عرض» (إنكار على المسيحية إمكان تشخيص الله، أو أنه جوهر يتقوَّم بأقانيم). وفيه أيضاً: «ولا اجتماع ولا افتراق ولا يتحرك، ولا يسكن» (تأويل لكل آية يفيد ظاهرها معنى نزول الله أو عروجه)[1].

فهل هذا الكلام هو الدين الصحيح؟

فهذا نموذج واحد يظهر من خلاله أن المعتزلة لم تنصر الإسلام الصحيح في دفاعها عنه، بل تدافع عن عقيدتها هي، وهي عقيدة لا تمثل الإسلام، بل تمثل فرقة من فرق المبتدعة.

٢) اعتبار أن وسائل المعتزلة التي استخدمتها في الدفاع عن الإسلام هي الوسائل الصحيحة، وهي السلاح الأمضى لنشر الإسلام وتقرير عقيدته، فهذا أيضاً اعتبار باطل، والوسائل عندهم هي القواعد الفلسفية التي أطلق عليها اسم «علم الكلام» وإن الأدلة والبراهين الكلامية غير مجدية في مناظرة غير المسلمين، ويمكن أن يستدل على عدم جدواها خاصة في مناظرة الكفار بما يلي:

١) أن الله تعالى قد أقام الحجة عليهم بما خلق لهم من العقول، وأرسل إليهم من الرسل قبل أن ينصب المتكلمون أنفسهم لذلك، ومن لم تقنعه آيات الله وبراهينه الجلية فكيف تقنعه دقائق الكلام، ومعلوم أن المعول إنما هو فيما أقام الله تعالى على الكفار من حجة، لا فيما يحرره المتكلمون من أدلة[2].

٢) أنه قد ثبت أن رسول الله ﷺ قاتل الكفار قبل أن يناظرهم بالأدلة، وقد قال عليه السلام: **«أُمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله»**[3] ولم يقل فيه أمرت أن أجادل الناس حتى يقولوا ذلك.

= في كتاب الجنة وصفة نعيمها وأهلها ـ باب يدخل الجنة أقوام، أفئدتهم مثل أفئدة الطير (٢١٨٣/٤)، حديث (٢٨٤١).

(١) انظر: في علم الكلام (١٢١/١).

(٢) انظر: الروض الباسم ـ ابن الوزير (١٣٠/٢).

(٣) سبق تخريجه.

٣) أن أهل الكلام إما أن يحكموا على الكفار قبل المناظرة وفي خلالها بأنهم معذورون لا إثم عليهم في الكفر، أو لا؛ فإن قالوا بالأول خالفوا المعلوم من ضرورة الدين وإجماع المسلمين، وإن قالوا بالثاني قلنا لهم: فما حكمتم به عليهم بعد المناظرة كان حاصلًا قبلها، فإن كان قصدكم بالمناظرة العلم بعنادهم فهو معلوم قبلها، إذ لو لم يكونوا معاندين كانوا معذورين غير معذبين ولا ملومين؛ لأن التكليف بما لا يعلم غير جائز ولا واقع، وإن كان قصدكم بها تمكينهم من معرفة الله تعالى فقد مكَّنهم الله من ذلك، وهو غير متهم في إقامة الحجة وقطع العذر[1].

٤) أن القدرة على تمييل قلوب الكفرة إلى الإسلام ليست في متناول كل من قرأ الكلام، وإنما يتمكن من ذلك من أهل الكلام من آتاه الله صفاء الذهن وحسن الفهم، وهم قليل في المتكلمين، وعليه فكل من آتاه صفاء الذهن وحسن الفهم فإنه يتمكن من ذلك وإن لم يكن منهم[2].

٥) أن أدلة المتكلمين المتنازع فيها بين عقلاء الإسلام قاصرة عن تحصيل العلم اليقيني لتجويز ورود شبهة تقدح في الاستدلال الأمر الذي يستلزم الشك المطلق فيه، فكيف ترقى هذه الأدلة إلى تحصيل اليقين للكفار والملحدين[3].

٦) أن الصحابة والتابعين وكل من أجاز التقليد من المتكلمين في الأصول، وأهل المعارف الضرورية منهم، كل هؤلاء قد قاموا بدور الدفاع عن الدين ورد شبه الخصوم، والمعلوم كذلك أن طريقة هؤلاء لا تجري على طرائق المتكلمين[4].

وبهذا يبطل القول بأن علم الكلام ـ الذي عوَّل عليه المعتزلة، وجعلوه السلاح الذي لا يحمله إلا هم ـ ضروري لرد شبهات الملحدين وغيرهم، لا

---

(١) انظر: الروض الباسم (٢/١٣٠).

(٢) انظر: المرجع السابق (٢/١٣٠)، وابن الوزير ـ الحجر ـ ص(١٨٢).

(٣)(٤) انظر: الروض الباسم ـ ابن الوزير (٢/١٣٤ ـ ١٣٦)، وابن الوزير ومنهجه الكلامي ص(١٨٥ ـ ١٨٧).

عيباً في أدلة العقل بحد ذاتها ولكن لأن علم الكلام هذا قد جمع بين سوأتين:

الأولى: أنه قائم على اللجاج والمراء الذي لا يفيد اليقين، ويثير الشك.

الثانية: أن استخدامه في الجدل يستلزم الخوض في مسائل يؤدي البحث فيها إلى الحيرة والبدعة(١).

ثالثاً: دعوى انفراد المعتزلة بالدفاع عن الدين الإسلامي، فهذه أيضاً باطلة؛ لأنها تتضمن إلغاء دور السلف في الدفاع عن الإسلام، ابتداء من الصحابة، ثم التابعين، ثم من جاء بعدهم من علماء سلفنا الصالح رحمهم الله أجمعين، وهم ـ والله ـ العدول الذين أخبر النبي ﷺ بأنهم حراس الدين الذابون عن حياضه في قوله عليه السلام: «**يحمل هذا العلم من كل خلف عدوله ينفون عنه تحريف الغالين، وانتحال المبطلين، وتأويل الجاهلين**»(٢).

فالصحابة قد تولوا الدفاع عن الدين وعن العقيدة الصحيحة، وحروبهم مع المرتدين، ومع المتنبئين، ومناظراتهم للخوارج ثم قتالهم إياهم، وردودهم على القدرية كلها شاهدة على قيامهم بالدفاع عن الإسلام وعقيدته وشريعته.

وسار التابعون على هذا الأصل العقدي، فقاموا في وجوه أهل الأهواء، وكاسروا المبتدعة بالقلم واللسان فألفوا، وخطبوا، وأفتوا، وقضوا،

---

(١) انظر: مناهج البحث لدى مفكري الإسلام ص(٢٠٣).

(٢) رواه البيهقي في السنن الكبرى، كتاب الشهادات، باب الرجل من أهل الفتيا يسأل عن الرجل من أهل الحديث (٢٠٩/١٠)، وقد استشهد به ابن الوزير في العواصم (٣٠٨/١)، ثم قال: «وهو حديث مشهور صححه ابن عبدالبر، وروى عن أحمد بن حنبل أنه قال: هو حديث صحيح.. وقال ابن عدي: رواه الثقات عن الوليد بن مسلم عن أبراهيم بن عبدالرحمن حدثنا الثقة من أصحابنا..» وقد جمع ابن القيم طرق الحديث التي يتقوى بها على فرض ضعفه. انظر: مفتاح دار السعادة (١٦٣/١، ١٦٤).

وحذروا، ودافعوا، وسكّنوا قائم الشبهات والشهوات، وأقاموا سوق الكتاب والسنة، وكان ممن كاسرهم التابعون وردوا باطلهم الجهمية وكل من أخذ عنها كالمعتزلة[1].

ثم من بعد التابعين قام أئمة الإسلام من السلف بهذا الدور، ففي القرنين الثاني والثالث الهجريين نجد مؤلفات تقرر العقيدة الصحيحة وترد على المخالفين لها، فللإمام ابن حنيفة رسائل في العقيدة جمعت تحت اسم الفقه الأكبر، وللإمام مالك تنسب رسالة في الرد على القدرية، وللإمام الشافعي ـ رحمه الله ـ ينسب كتاب «إثبات النبوة والرد على البراهمة» وللإمام أحمد كتاب ـ الرد على الجهمية، وللبخاري (خلق أفعال العباد) وغيرهم كثير[2].

ولو انطلقنا إلى بعض القرون المتأخرة كالقرن السابع والثامن مثلاً لشاهدنا الصورة الواضحة لجهود السلف في مقاومة كل الملل والنحل تقريباً، ومؤلفات شيخ الإسلام ابن تيمية ـ رحمه الله ـ أكبر دليل على ذلك، وكذا تلميذه ابن القيم، وليس المجال هنا لحصرها فهي مشهورة وذائعة الصيت بين الملأ[3].

فبعد هذا أقول: كيف تدعي المعتزلة، أو يدعى لها بأنها الوحيدة التي دافعت عن الإسلام وعقيدته؟

إلا أنه ورغم بطلان هذه الدعوى فقد جعلت لأصحابها ذيوعاً وشهرة جنت منها المعتزلة ثمرة تمثلت في كثرة الاتباع[4].

---

(١) انظر: الرد على المخالف من أصول الإسلام ـ بكر أبو زيد ـ ص(٢١ ـ ٤٦).

(٢) انظر: فقه العقيدة عند الشافعي وأحمد الموقف والمنهاج ـ د. أبو اليزيد العجمي ص(٣٢).

(٣) انظر ما كتبه صلاح الدين مقبول عن جهود شيخ الإسلام في الدفاع عن عقيدة السلف في: دعوة شيخ الإسلام ابن تيمية وأثرها على الحركات الإسلامية المعاصرة وموقف الخصوم منها ج(١) ص(٧٩)، وما كتبه الشيخ بكر أبو زيد عن جهود ابن القيم في ذلك ـ الرد على المخالف (٢١ ـ ٤٦).

(٤) انظر: المعتزلة ـ المعتق ـ ص(٤٧).

ثالثاً: رفع المعتزلة شعار الحرية الإنسانية والفكرية:

إن هذه الدعوى المتمثلة في ذلك الشعار كانت من أعظم الأسباب لتعلق الناس بالمعتزلة وبفكرها؛ لأنها في نظرهم رائدة الدعوة إلى تحرير الإنسان وفكره.

أما تحرير الإنسان فيتمثل عند المعتزلة في قولهم بنفي القدر، وأن الإنسان خالق أفعاله والذي يدخل عندهم تحت أصل العدل، ولن أعيد الكلام في بيان هذا الأصل عندهم فقد سبق بيان ذلك، ولكني سأعنى ببيان كيف صارت هذه العقيدة ـ عقيدة نفي القدر ـ شعاراً للحرية الإنسانية، ووساماً ألقاه العقلانيون على المعتزلة.

يقول محمد عمارة: «لقد حسم المعتزلة، وأهل العدل والتوحيد، قضية العلاقة ما بين الإنسان وبين الفعل الصادر منه حسماً لم يتسم به فكر مدرسة من المدارس التي بحثت هذا الموضوع... ومن خلال النصوص الكثيرة التي نستطيع الالتقاء بها في مصنفاتهم وأماليهم ومؤلفاتهم، وكتب المقالات التي صدقت في النقل عنهم نلمح مجموعة من القضاياوالنصوص والصياغات النظرية التي يؤدي تتبعها إلى الوصول لنقطة الحسم هذه، وجلاء نظرتهم ونظريتهم المتكاملة ـ في إطار عصرهم ـ وهي النظرية التي تؤكد مسؤولية الإنسان عن أفعاله، بانية هذه المسؤولية على أساس من صنع الإنسان لهذه الأفعال، وإبداعه إياها، بل وخلقه واختراعه لهذه الأفعال»[١].

من هذا النص يتبين لنا أن المعتزلة إنما تتحقق عندها حرية الإنسان التي تدعو إليها بنفي القدر المتمثل في نفي خلق الله لشيء من أعمال البشر، وفي نسبة جميع الأفعال الصادرة من الإنسان إلى الإنسان نفسه على أنه هو الخالق لها، وأن من قال إن الله تعالى هو الخالق لأفعال الناس والمحدث لها فقد عظم خطؤه[٢]، وتتمثل هذه الحرية أيضاً في تقريرهم أن الإنسان إنما تأتي أفعاله بحسب قصده ودواعيه، وأن هذه الأفعال إنما تنتفي

---

(١) المعتزلة ومشكلة الحرية الإنسانية ص(٧٧)، وانظر: المعتزلة والفكر الحر ـ العوا ـ ص(٨٥) وبعدها.

(٢) انظر: المغني ـ القاضي عبدالجبار (٨/٣٠ ـ ٤٣).

بحسب الكراهة لها والصوارف عنها والموانع التي تمنع من مباشرتها، بل وأدخلوا تحت الحرية الإنسانية المتمثلة في إرادته المحضة قدرة الإنسان على فعل ما هو أكثر من الإرادة، فقالوا: إن العبد يفعل الإرادة والمراد، وسائر ما يحل في جوارحه من الأكوان، وأن المتولد هو من فعل الإنسان سواء حل في بعضه أو في غيره[1].

بل وصلوا في تقرير هذا الأمر أيضاً إلى أنهم لم يتحرجوا في وصف الإنسان بأنه خالق هذه الأفعال، بل قالوا: إن انصراف لفظ الخالق إلى الله سبحانه دون الناس إنما هو من جهة التعارف، كما لا يطلق قولنا رب إلاَّ عليه، وأن ذلك غير مانع من أن يجرى على غيره[2]، وكل هذه الأمور وغيرها داخلة عندهم تحت أصل العدل وهو من أهم أصولهم، وقد توسعت في الرد على هذا الأصل في غير هذا الموضع.

والمهم أن المعتزلة لما قررت هذه الأمور في فعل الإنسان نسب إليها أنها حاملة لواء الدعوة إلى حرية الإنسان، وهي التي يطمع إليها الناس بطبيعتهم، وزاد من قوة ظهورها عند المعتزلة موقفهم - إن صح - من خلافة بني أمية التي استغل بعض ولاتها عقيدة الجبر التي ظهرت في ذلك العصر، فأصبحوا يبررون كل ما يفعلونه من مظالم بأنه من قدر الله، فكان للمعتزلة موقف ضدهم تمثل في إشهارهم لحرية الإنسان، والرد على الجبرية، وإدانة أولئك الولاة على تلك الأفعال وعلى احتجاجهم بالجبر[3]، وهذا كان له أثر في تعلق الفرق بالمعتزلة، وخاصة تلك الفرق التي كان لها مع بني أمية علاقات سيئة ولَّدت عند أولئك الخروج عليهم كالزيدية والخوارج.

وأما حرية الفكر فنسبت إلى المعتزلة من اعتمادهم المطلق على العقل البشري، وجعل ما قرره وتوصل إليه هو الصحيح حتى في الشريعة الإسلامية أصولها وفروعها.

---

(١) انظر: المغني - القاضي عبدالجبار (١٣/٩).

(٢) انظر: المصدر السابق (٢٨٣/٨)، والمعتزلة ومشكلة الحرية الإنسانية - عمارة ص(٨٠، ٨١).

(٣) انظر: المعتزلة ومشكلة الحرية الإنسانية ص(١٧٠) وبعدها.

يقول علي فهمي خشيم: «وكان أهل الاعتزال يمثلون ـ بحق ـ التيار التحرري في الفكر الإسلامي. . .، وكانت النزعة العقلية المميزة لتفكيرهم مصدر خير كثير للإسلام والمسلمين»[1]، ويقول: د. أحمد صبحي في المعتزلة: «لقد كان لهم الفضل في أن كانوا الأوائل في الإسلام الذين رفعوا العقل إلى منزلة أن يكون مصدراً للمعرفة الدينية»[2].

هذه نظرة بعض المتأخرين إلى المعتزلة والتي نتجت عن تعلقهم بالمعتزلة لمَّا رأوا أنها أول الفرق الإسلامية وأوحدها ـ في نظرهم ـ التي دعت إلى تحرير الفكر واستقلالية العقل[3].

وقد سبق أن بينت أهم ملامح النزعة العقلية عند المعتزلة، وتلك الملامح هي التي لفتت إلى حد كبير أذهان كثير من المتقدمين والمتأخرين إلى فكر المعتزلة على أنه هو الفكر المتحرر الذي هدم نظرية التقليد وحرر الفكر عن الإلف والعادة. وعلى أنه هو الفكر الانتقادي[4].

وفي محاولة لتلمس مناحي ذلك الفكر الحر الانتقادي عند المعتزلة، رأيت الذين ينسبون حرية الفكر عند المعتزلة يفخرون بكون المعتزلة أدخلت روح الفكر الانتقادي في عالم الغيب والشهادة، وأنها لم تسلِّم بكل ما أثر في ذلك، فهم يرون أن الفكر الانتقادي الحر يتجلى عند المعتزلة في صورٍ كثيرة من أهمها:

١) حين جعلوا النظر العقلي من أول الواجبات على الإنسان بل الواجب الأول الذي ينبغي الانطلاق منه في مضمار معرفة الحقائق، ثم العمل بحسب هذه المعرفة الحقيقية، بل لعل حرية التفكير هنا ظهرت بشكل أوضح حين وضع بعض المعتزلة الشك ـ وهو قبل النظر ـ سبيلًا مأمونة لبلوغ المعرفة الحقيقية.

---

(١) النزعة العقلية في تفكير المعتزلة ص(١٢٣).

(٢) الفلسفة الأخلاقية في الفكر الإسلامي ص(٤١).

(٣) انظر بشكل أوسع: ما كتبه ـ د. حسن حنفي عن العقل والنقل في كتابه ـ العدل ـ ص(٤٣١)، وبعدها.

(٤) انظر: المعتزلة والفكر الحر ـ عادل العوا ـ ص(١٠٣)، وبعدها.

٢) تأويل النصوص حتى تدل على مقررات العقول، فهم يرونه شكلًا من أشكال حرية الفكر والنظر عند المعتزلة؛ لأنه كما يزعمون يؤدي إلى كشف كل لبسٍ قد يتوهمه متوهم في فهم آيات القرآن ونصوص الحديث.

٣) إنكار بعض المعتزلة الإجماع الذي يتخذه الفقهاء أحد مصادر التشريع، يعتبرونه أيضاً مظهراً من مظاهر تحرر الفكر عند المعتزلة.

٤) إبطال خبر الآحاد ورده.

٥) التشكيك في عصمة الأنبياء هو من الروح النقدية في الفكر الاعتزالي، وكذا إنكار المعتزلة للمعجزات، والكرامات، وإنكار السحر، وظهور الجن والشياطين.

٦) شكهم أو بالأصح نفيهم لبعض الآجال أن تكون من الله، مثل أجل المقتول والمنتحر، وكذا الأرزاق.

٧) إنكار كثير منهم لكثيرٍ من أمور الغيب وتأويل معاني نصوصها، كعذاب القبر، والصراط، والميزان، والشفاعة، والرؤية، كل هذه اعتبرت عند المتأخرين أدلة على فكرهم الحر الذي لا يتقيد بشيء[١]، بل إن أصول المعتزلة كلها وكلامهم كله، دقيقه وجليله قد نزع فيه المعتزلة إلى العقل، وتكلموا فيه بمنتهى الحرية المتفلتة من سلطان النقل وقيوده سواء كان هذا النقل آية كريمة أو حديثاً صحيحاً.

هذه النزعة العقلية عند المعتزلة هي ما سماها المتأخرون «بالحرية الفكرية» ثم نسبوها إلى المعتزلة، وظهر تأثرهم بها، وفي هذا يقول عادل العوا: «لقد اضمحل الاعتزال مذهباً إن صح القول، ولكنه بقي روحاً وموقفاً، وقد جاءت النهضة الحديثة، و فيها ألوان من الاعتزال، ففيها الشك والتجربة وهما منهجان من مناهج الاعتزال، وفيها الإيمان بسلطة العقل وحرية الإرادة. . .»[٢].

---

(١) انظر هذه الصور وغيرها في: المعتزلة والفكر الحر ـ د. عادل العوا ـ ص(١٠٣ ـ ١٢٧).

(٢) انظر: المرجع السابق ص(٣٧٨).

ويقول زهدي جار الله: «فكان انهزام المعتزلة نصراً لدعاة التحجر، ودحراً لأنصار التحرر»[١] وأحمد أمين، يرى أنه لم يكن من مصلحة المسلمين موت المعتزلة وانتصار المحدثين؛ لأن حزب المعتزلة كما يقول: يمثل حزب الأحرار، وأما المحدثون فهم حزب المحافظين، ويقول أيضاً: «ولو بقي الاعتزال لتلون المسلمون بلون آخر أجمل من لونهم، الذي تلونوا به»[٢].

ثم يقرر أحمد أمين في ختام بحثه عن المعتزلة أن النهضة الحديثة جارية على طريقة المعتزلة التحررية، وأن الفارق الوحيد بين تعاليم المعتزلة وتعاليم النهضة الحديثة، أن تعاليم المعتزلة كانت مؤسسة على الدين، وتعاليم النهضة الحديثة مؤسسة على العقل الصرف[٣].

ولا شك أنه يدخل ضمن مفكري النهضة العصرية المتأثرين بفكر المعتزلة ـ سواء ألمحوا إلى ذلك أم لا ـ كثير من التيارات الفكرية المعاصرة كالتيار الإصلاحي ابتداءً من جمال الدين الأفغاني[٤]، ومحمد عبده[٥]، الذي يقول: «والنظر إلى العقل باعتباره قوة من أفضل القوى الإنسانية، بل هي أفضلها على الحقيقة»[٦]، والتيار العقلاني المتولد من التيار السابق.

ومن أبرز رجاله محمد عمارة وفهمي هويدي وحسن الترابي وغيرهم[٧]،

---

(١) المعتزلة ص(٢٦٠).
(٢) ضحى الإسلام (٣/٢٠٢، ٢٠٣، ٢٠٤).
(٣) انظر: المرجع السابق (٣/٢٠٧).
(٤) هو: محمد بن صفدر الحسيني، جمال الدين الأفغاني، فيلسوف الإسلام في عصره، ولد في أسعد أباد بأفغانستان ثم قصد مصر وأسس فيها حركة النهضة الإصلاحية وتتلمذ له محمد عبده. له من الكتب: «رسالة الرد على الدهريين» توفي سنة (١٣٦٣هـ) بالأستانة. انظر: الأعلام (٦/١٦٨، ١٦٩).
(٥) محمد عبده بن حسن خيرالله، من آل التركماني، مفتي الديار المصرية في عصره، ومن كبار رجال دعوة الإصلاح، متصوف، وفيلسوف له كتاب: «رسالة التوحيد» وغيره ت سنة (١٣٢٣هـ). انظر: الأعلام (٦/٢٥٢).
(٦) الإمام محمد عبده: محمد عمارة ص(٣٤).
(٧) انظر: العقلانيون ـ الحلبي ص(٦٢ ـ ٧٤).

والعصريون وعلى رأسهم السير سيد أحمد خان الهندي[1] الذي أقام دعوته على تأويل القرآن على مقتضى علوم العصر، وإبعاد السنة عن مجال الحياة السياسية، وهدم أصول الفقه وإنكار الإجماع كمصدر من مصادر التشريع[2].

وكل أتباع المنهج التغريبي من التنويريين، وأهل اليسار الإسلامي، والفلاسفة المعاصرين أمثال حسن حنفي ومحمد عركون ونحوهم، وكلهم أصحاب نزعة تحررية[3].

وغالباً ما يشيرون إلى المعتزلة على أنها رمز التحرر الفكري في الإسلام، وإن كان في هؤلاء من ينزع في كلامه عن التحرر منزعاً عقلياً صرفاً لا يمت إلى الدين بصلة فهم ملاحدة بالمعنى الصحيح إلاَّ أن كتاباتهم لا تخلو من إشارة إلى المعتزلة ودورهم.

وأخيراً فكما قال د. محمد محمد حسين: «والحرية اسم جميل بَّراق محبب إلى القلوب في كل أشكاله وألوانه» وهذا كلام صحيح وهو السبب الرئيسي في تعلق البعض بفكر المعتزلة على أنه الفكر المتحرر، بل نسبة التحرر إلى المعتزلة ركَّز عليه وعلى إظهاره كثير من المستشرقين، فيسمونهم تارة بالمفكرين الأحرار في الإسلام، ويسمونهم بأنهم دعاة الحرية الفكرية والاستنارة[4].

والملاحظ أن كثيراً من الباحثين المتأخرين أصحاب النزعة العقلية يعتمدون في كتاباتهم على كلام المستشرقين أكثر من اعتمادهم على كتب الإسلاميين.

---

(١) سيد أحمد خان، نشأ في جوٍ مشبع بالصوفية، وافتتن بحضارة الغرب فأنكر كل ما تنكره الحضارة الغربية حتى لو كان ديناً. انظر: العصرانيون ص(٧٧).

(٢) انظر: العصريون معتزلة اليوم ـ يوسف كمال ص(٨، ٩)، والعصرانيون ـ محمد الناصر ص(٢٠٤)، وبعدها.

(٣) انظر: أزمة الحوار الديني جمال سلطان ص(١٦) وبعدها، وغزو من الداخل ـ جمال سلطان ص(٣٤) وبعدها، والتغريب والمأزق الحضاري ـ د. سليمان الخطيب الكتاب بشكل عام، وكتاب ردة ولا أبا بكر لها» أبو الحسن الندوي ص(٩) وبعدها.

(٤) انظر: العقلانيون ـ الحلبي ص(٥٦)، والقول الأول لشتيز، والثاني لآدم ميتز.

الفصل الثاني
تأثير المعتزلة في الخوارج

المبحث الأول:
تعريف موجز بالخوارج وفرقها

مدخل:

بدأت بالخوارج لكونها أول فرقة ظهرت في الإسلام وفارقت المسلمين وجماعتهم كما سيأتي في التعريف بهم، وبالرغم من انعدام الكتب التي نسبت إلى بعض علمائهم المتقدمين[1] إلاّ ما هو موجود من كتب فرقة الأباضية ـ وهي الفرقة الوحيدة التي بقيت إلى الآن ـ ولها تآليف في أصولهم وفروعهم.

برغم هذا إلاّ أن بعض مؤلفي الفرق والمقالات قد أشاروا إلى إن الخوارج أخذت بعض عقائد المعتزلة وتأثرت بهم، ومن أولئك أبو الحسن

---

(١) ذكر ابن النديم بعض كتب الخوارج وهي كما يذكر مستورة أو محفوظة ومنها «كتاب المخلوق» لليمان بن رباب، وكتاب «التوحيد» و «الرد على المرجئة» للمؤلف نفسه، انظر: الفهرست ـ ابن النديم ص(٢٢٧) وذكر بعض العلماء أن كتب الخوارج قد أبيدت وأحرقت نظراً لما تعرضوا له من اضطهاد في المشرق والمغرب، انظر: الخوارج في بلاد المغرب ـ د. محمود إسماعيل ص(١٥).

الأشعري، فمن أقواله في الخوارج: «فأما التوحيد فإن قول الخوارج فيه كقول المعتزلة»[1] وقال: «فأما القدر فقد ذكرنا من يذهب فيه إلى قول المعتزلة من الخوارج»[2].

وسأعرض في هذا الفصل لأسباب تأثير المعتزلة في الخوارج، ومظاهر ذلك التأثير، وذلك بجمع ما ذكره المتقدمون من أهل السنة، وما ذكره غيرهم من أهل الفرق والمقالات، أو مؤلفوا كتب التاريخ من المتقدمين والمتأخرين، مستفيداً كذلك من بعض دراسات المستشرقين الذين عنوا بدراسة تأريخ الفرق الإسلامية وخاصة المعتزلة التي أُعجبوا بفكرها على أنه في نظرهم يمثل الفكر الحر في للإسلام.

وقد قسّمت هذا الفصل إلى ثلاثة مباحث:

المبحث الأول: تعريف موجز بالخوارج وفرقهم.

المبحث الثاني: أسباب تأثير المعتزلة في الخوارج.

المبحث الثالث: مظاهر تأثير المعتزلة في الخوارج.

المبحث الأول:
تعريف موجز بالخوارج وفرقهم

يعرف الخوارج بتعريفين:

١) التعريف العام.

٢) التعريف الخاص.

أولاً: التعريف العام:

وهو الذي ذكره الشهرستاني في قوله: «كل من خرج على الإمام الحق الذي اتفقت الجماعة عليه يسمى خارجياً، سواءً كان الخروج في أيام الصحابة على الأئمة الراشدين، أو كان بعدهم على التابعين بإحسان،

---

(١)(٢) مقالات الإسلاميين (١/٢٠٣، ٢٠٤).

والأئمة في كل زمان»[1].

هذا هو المعنى العام، وهو يتناسب مع لفظه الخارج، وهو: الذي خلع طاعة الإمام الحق وأعلن عصيانه وألَّب عليه[2]. وبهذا التعريف يمكن إدخال سلف الخوارج ـ الذين كانوا قبل تكوين الفرقة وافتراقها عن المسلمين وإعلان أصولها ـ في هذا المعنى سواءً منهم من كان في عهد النبي ﷺ كذي الخويصرة[3] الذي خرج على الرسول ﷺ بلسانه يعترض على حكمه وقسمته في الغنائم[4].

ولهذا قال ابن الجوزي رحمه الله معلقاً على اعتراض ذي الخويصرة على النبي عليه السلام: «فهذا أول خارجي خرج في الإسلام وآفته أنه رضي برأي نفسه، ولو وقف لعلم أنه لا رأي فوق رأي رسول الله ﷺ، وأتباع هذا الرجل هم الذين قاتلوا عليَّ بن أبي طالب كرَّم الله وجهه»[5].

ويشمل هذا المعنى من خرج على الإمام الحق بعد رسول الله ﷺ سواءً في عهد عثمان رضي الله عنه، وهم السبئية غلاة الشيعة الأوائل، فهم شيعة في المعتقد لكن مسمى الخوارج العام يشملهم؛ لخروجهم على الإمام الحق، وهذا الكلام يتأكد بتقرير بعض المؤرخين أن الخوارج انبثقت من السبئية الذين كانوا في صفوف علي ـ رضي الله عنه ـ، في حرب صفين لما رأت أن الصلح كاد أن يتم ورأت نفسها ضحيَّة لذلك الصلح[6].

---

(١) الملل والنحل ج(١) ص(١١٤).

(٢) انظر: حاشية مقالات الإسلاميين ج(١) ص(١٦٧).

(٣) حرقوص بن زهير. وقيل عبدالله بن ذي الخويصرة التميمي، قال ابن حجر: «وعندي في ذكره في الصحابة وقف» قتل في الخوارج يوم النهروان. الإصابة في تمييز الصحابة ـ ابن حجر (٤٧٣/١).

(٤) عن أبي سعيد الخدري قال: بينا النبي ﷺ يقسم جاء عبدالله بن ذي الخويصرة التميمي؛ فقال: إعدل يا رسول الله... الحديث».
أخرجه البخاري كتاب استتابة المرتدين ـ باب قتال الخوارج للتألف وألا ينفر الناس عنه، (٦٦/٨)، حديث (٦٩٣٣).

(٥) تلبيس أبليس ص(٨٩).

(٦) انظر: تاريخ الطبري (٣٢/٣)، وبعدها، والسبئية أخطر الحركات الهدامة في صدر الإسلام ـ د. نادية صقر ص(٨٥)، وبعدها.

بل إن الإمام ابن كثير ـ رحمه الله تعالى ـ وهو يتكلم عن حصار عثمان وقتله لم يكن يطلق على الذين حاصروه وقتلوه إلاَّ الخوارج[1]، ويشمل هذا المعنى الخارجين على علي بعد حادثة التحكيم وإن كان المعنى الخاص يطلق عليهم، ويشمل بعد ذلك كلَّ من خرج على إمام من أئمة المسلمين من الذين اجتمعت عليهم الأمة قديماً وحديثاً.

ثانياً: التعريف الخاص للخوارج:

هم: الطائفة التي خرجت على علي بن أبي طالب ـ رضي الله عنه ـ في صفين يوم التحكيم حيث كرهوا الحكم والتحكيم وقالوا لا حكم إلاَّ لله، وخرجوا عن إمْرته وخلافته، وقالوا: شككت في أمرك، وحكمت عدوك في نفسك، ثم كفَّروه وكفَّروا معاوية وكل من رضي بالتحكيم[2].

فهذا هو التعريف الخاص للخوارج، وأعني بالخاص: أي أنه يخص هذه الفرقة بعينها، والتي مثلت أول خروج عن الأمة وإمامها، وأعلنت لها أصولاً تميزها عن سائر المسلمين وتسمت بأسماء أخرى غير الخوارج منها:

المحكمة أو الحكمية لقولهم لا حكم إلاَّ لله[3]، والحرورية نسبة إلى حروراء وهي بلدة في ظهر الكوفة خرجوا إليها بعد انفصالهم عن علي ومفارقتهم للمسلمين[4]، والشكَّاكة لقولهم لعلي شككت في أمرك[5]،

---

(١) انظر: البداية والنهاية ج(٧) ص(١٨٨) وبعدها.

(٢) انظر: مقالات الإسلاميين ج(١) ص(١٦٧)، واعتقادات فرق المسلمين والمشركين ص(٥١)، والملل والنحل ج(١) ص(١١٤)، والفرق بين الفرق ص(٧٣)، والتبصير في الدين ص(٤٥)، والبرهان ص(٧)، وعقائد الثلاث والسبعين فرقة ج(١) ص(١١، ١٢).

(٣) انظر: الخطط والاعتبار، المقريزي، ج(٤) ص(١٧٨).

(٤) انظر: التبصير في الدين ص(٤٦).

(٥) انظر: عقائد الثلاث والسبعين فرقة ج(١) ص(١٢، ١٣).

والمارقة وذلك بسبب مروقهم من الدين كما في الأحاديث التي جاءت في ذمهم كقوله عليه السلام: «**يمرقون من الدين كما يمرق السهم من الرمية**»[١] وأهل النهروان وهو المكان الذي أعلنوا فيه الحرب ضد المسلمين[٢]، والنواصب لمناصبتهم العداء للصحابة وآل البيت[٣]. وهم يسمون أنفسهم بالشراة لقولهم: إنا شرينا أنفسنا من الله تعالى[٤].

أما نشأتهم:

فالخوارج لهم نشأة فردية تمثلت في خروج ذي الخويصرة على الرسول ﷺ، فهو رأس الخوارج كما ذكر ابن الجوزي وقد تقدم، وقد جاء في كلام العلماء أن ذا الخويصرة الذي اعترض على حكم النبي ﷺ هو حرقوص التميمي، وقد ذكره أبو جعفر الطبري في الصحابة وذكر أن له أثراً في فتوح العراق، وأنه كان مع علي بن أبي طالب في حروبه ثم صار مع الخوارج فقتل معهم[٥].

ويذكر الطبري أنه أحد الرؤوس التي دبَّرت الفتنة ضد عثمان بن عفان رضي الله تعالى عنه، وأنه كان مع الذين خرجوا على علي بن أبي طالب وطالبه بالتوبة من التحكيم، وأنه قتل مع الخوارج في موقعه النهروان[٦].

ولهم أيضاً نشأة جماعية لكن لم يكن لها شوكة وأتباع كُثر، ولم يكن لهم انتماءٌ ظاهرٌ لمذهب معين، وهذا ما كان من الجماعة التي خرجت على عثمان رضي الله عنه وانتهى خروجهم بقتله على أيديهم، فهؤلاء من

---

(١) رواه البخاري في كتاب استتباة المرتدين ـ باب قتل الخوارج ج(٨) ص(٦٦)، حديث (٦٩٣٠)، ومسلم في كتاب الزكاة، باب التحريض على قتل الخوارج ج(٢) ص(٧٤٦ ـ ٧٤٨)، حديث (١٠٦٦).

(٢) انظر: مجموع الفتاوى ج(٧) ص(٤٨١).

(٣) انظر: الخطط ج(٤) ص(١٧٨).

(٤) انظر: عقائد الاثنين والسبعين فرقة (١/١٣).

(٥) انظر: فتح الباري (١٢/٣٠٥)، وتاريخ الطبري (٢/٤٩٦).

(٦) انظر: تاريخ الطبري (٢/٦٥٢).

الخوارج وهذا ما قرره ابن أبي العز في شرحه للطحاوية[1].

وأما نشأتهم كفرقة لها شعار تدعو إليه وتعلنه ومبادىء تنادي بها، فكان في عهد علي بن أبي طالب في موقعة صفين وقد ذهبت إلى هذا أغلب كتب المقالات والفرق وصرحت به[2].

وخلاصة الكلام في حادثة الانفصال ما جاء في فتح الباري عن الزهري[3] قال: «لما نشر أهل الشام المصاحف بمشورة عمرو بن العاص حين كاد أهل العراق أن يغلبوهم هاب أهل الشام ذلك إلى أن آل الأمر إلى التحكيم، ورجع كلٌ إلى بلده إلى أن اجتمع الحكمان في العام المقبل بدومة الجندل، وافترقا عن غير شيء، فلما رجعوا خالفت الحرورية علياً وقالوا: لا حكم إلاَّ لله، وفي رواية: أن علياً رضي الله عنه بعث إليهم عبدالله بن عباس فناظرهم فلما رجعوا جاء رجلٌ إلى علي فقال: إنهم يتحدثون أنك أقررت لهم بالكفر لرضاك بالتحكيم، فخطب وأنكر ذلك فتنادوا من جوانب المسجد لا حكم إلا لله»[4].

فالخوارج خرجت ونشأت مقالتهم على لسان ذا الخويصرة، ثم صاروا جماعة لا تحمل شعاراً بعينه في أحداث الفتنة على عثمان رضي الله عنه، ثم كونوا فرقة خارجة عن جماعة المسلمين لها شعار تعرف به في أحداث صفين، في خلافة علي رضي الله عنه، وهذا يؤكده قول شيخ الإسلام ـ رحمه الله ـ في الخوارج: «فإن التكلم ببدعتهم ظهر في زمانه ـ أي زمان الرسول ﷺ ـ ولكن لم يجتمعوا وتصير لهم قوة إلا

---

(١) انظر: ص(٧٢٣)، بتحقيق ـ د. التركي وشعيب الأرناؤوط.

(٢) انظر: آراء الخوارج الكلامية ـ الطالبي ج(١) ص(٤٤).

(٣) هو محمد بن مسلم بن عبيدالله بن عبدالله بن شهاب بن عبدالله بن الحارث الإمام العادل، حافظ زمانه أبو بكر القرشي الزهري المدني روى عن ابن عمر، وجابر بن عبدالله، ويحتمل أنه سمع منهما، ورأى أبا هريرة، توفي سنة (١٢٣هـ)، وقيل (١٢٤هـ) عن اثنين وسبعين سنة. وانظر: سير أعلام النبلاء ـ الذهبي جـ(٥) ص(٣٢٦).

(٤) فتح الباري ج(١٢) ص(٢٩٨)، وانظر: مجموع الفتاوى ج(١٣) ص(٣٢).

في خلافة أمير المؤمنين علي رضي الله عنه»[1].

وبعد افتراقهم عن الجماعة، وتجمعهم في المكان الذي خرجوا إليه أمَّروا عليهم عبدالله بن وهب الراسبي[2] الذي خطب فيهم مبيناً المبدأ العام للخوارج وهو الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، والانفصال عن الظالمين كما هو تعبيرهم. وكانوا قد أمروا عليهم أولاً غيره[3].

أما فرقهم:

فقد بقي الخوارج فرقة واحدة منذ خروجهم وحتى سنة أربع وستين حين جاء نافع بن الأزرق ببعض التفاصيل في المذهب، كحكم التقية والقعدة وأطفال المخالفين لهم ومن هنا بدأ افتراقهم، ولم تزل فرقتهم على أتفه الأسباب وهذا زاد في افتراقهم، ومن هناك اختلف العلماء في عدِّ فرقهم ولكنهم لم يختلفوا في كون الخوارج لا يقلون عن عشرين فرقة[4].

والمفهوم من كلام أبي الحسن الأشعري ـ رحمه الله ـ أن أصول فرقهم أربع: الأزارقة والأباضية، والصفرية، والنجدية. وأن كل الأصناف والفرق سوى هذه الأربع فإنما تفرعوا عن الصفرية[5].

١) **أما الأزارقة:** فهم أتباع نافع بن الأزرق الحنفي[6]، وهو أول من

---

(١) مجموع الفتاوى ج(٢٨) ص(٤٩٠).

(٢) هو عبدالله بن وهب الراسبي من بني راسب، من رؤوس الخوارج، وذكره بعضهم في كتب الضعفاء. انظر: ميزان الاعتدال في نقد الرجال ـ الذهبي ت علي البجاوي ج(٢) ص(٤٢٠).

(٣) انظر: مقالات الإسلاميين ج(١) ص(٢١٠)، وآراء الخوارج الكلامية ـ الطالبي ـ ج(١) ص(٨٩).

(٤) انظر: تاريخ الفرق الإسلامية ـ د. الغرابي ص(٦٦)، وفرق معاصرة ـ غالب عواجي ج(١) ص(٧٦)، والخوارج ـ السعوي ص(٧٠)، والخوارج ـ مصطفى حلمي ص(١٦).

(٥) مقالات الإسلاميين (١٨٣/١)، ودراسات عن الفرق وتاريخ المسلمين ـ الجلي ص(٦٦).

(٦) نافع بن الأزرق الحروري من رؤوس الخوارج وإليه تنسب طائفة الأزارقة، انظر: ميزان الاعتدال ج(٤) ص(٢٤١).

أحدث الخلاف بينهم، وهي تقول بتكفير علي بن أبي طالب رُضي الله عنه، وأن صاحب الكبيرة يكفر كفر ملة ويخرج من الإسلام، وأنه مخلد في النار مع سائر الكافرين[١]، وأن مخالفيهم مشركون هم وأطفالهم، واستحلوا قتلهم وقتالهم، وأن دار مخالفيهم دار حرب يستباح فيها ما يستباح في دار الحرب، وأن من أقام في دار الكفر وقعد عن اللحاق بهم فهو مشرك وإن كان على رأيهم[٢]. ولهم آراء في الأمور العملية ليس هنا مناسبة لذكرها.

٢) **وأما النجدية أو النجدات**: فهم أتباع نجدة بن عامر الحنفي[٣]، وأهم آرائهم: إنكارهم على الأزارقة إكفار القعدة، واستباحة قتل الأطفال، وأجازوا التقية، وذهبوا إلى أن الدين أمران: إحداهما: معرفة الله ورسله وتحريم دماء المسلمين من موافقيهم، والإقرار بما جاء من عند الله جملة، فهذا واجب معرفته ولا عذر في الجهل به.

وثانيهما: ما سوى ذلك فالناس معذرون فيه إلى أن تقوم الحجة عليهم في الحلال والحرام، وقد فرق النجدات في الحكم على مرتكب الذنب بين من يأتي الذنوب ويصر عليها، وبين من يأتيها بغير إصرار، فاعتبروا الأول مشركاً ولو صغر ذنبه، والثاني مسلماً وإن اقترف الكبائر، وقالوا بعدم وجوب الإمامة[٤].

٣) **وأما الصفرية**: فهم أتباع زياد بن الأصفر[٥]، وقولهم كقول الأزارقة في أن أصحاب الذنوب مشركون، غير أنهم لا يرون قتل أطفال مخالفيهم ونسائهم، وهم لا يكفرون القعدة، وقالوا في الذنوب ومرتكبها:

---

(١) انظر: الملل والنحل ـ الشهرستاني ج(١) ص(١٢٠ ـ ١٢٢).

(٢) انظر: الفرق بين الفرق ـ البغدادي ـ ص(٨٣، ٨٤).

(٣) قال الذهبي: «نجدة بن عامر الحروري، من رؤوس الخوارج، زائغ عن الحق» ميزان الاعتدال (٤/٢٤٥).

(٤) انظر: الفرق بين الفرق (٨٨، ٨٩)، ودراسة عن الفرق وتاريخ المسلمين ـ الجلي ص(٧١).

(٥) وقيل: ينسبون إلى عبدالله بن الصفار، وقيل: إلى صفرة اللون، وقيل سموا صفرة لخلوهم من الدين. انظر: موسوعة الفرق الإسلامية ص(٢٥٤).

إن الذنوب التي حدها مقرر كالزنا ونحوه فهذه في رأيهم لا يتجاوز ما سماه الله به من أنه زانٍ، وأما الذنوب التي ليس فيها حدٌ مقرر لذلك كالصلاة، والفرار من الزحف فمرتكب مثل هذه الذنوب يعبتر كافراً، ولا يرون دار مخالفيهم دار حرب، والشرك عندهم شركان: شرك هو طاعة الشيطان، وشرك هو عبادة الأوثان، والكفر كفران: كفر بالنعم، وكفر بإنكار الربوبية، والبراءة براءتان: براءة من أهل الحدود وهي سنة، وبراءة من أهل الجحود وهي فريضة[1].

٤) **أما الأباضية:** فهم أتباع عبدالله بن أباض[2]، وهو إمام المذهب عند غير الإباضية وعند البعض منهم[3]، وأكثر الأباضية يعودون بأصولهم إلى غير عبدالله بن أباض، فهم يجعلون جابر بن زيد[4] الإمام الحقيقي للمذهب، ويجعلون من أئمة المذهب غيره كمسلم بن أبي كريمة[5]،

---

(١) انظر: الفرق بين الفرق ص(٩٠ ـ ٩٣)، الملل والنحل (١٣٧/١).

(٢) عبدالله بن أباض المقاعسي المري التميمي، من بني مرة بن عبيد بن مقاعس، رأس الأباضية، ومتكلمهم، له من الكتب كتاب: «الاستطاعة» و «الرد على الرافضة» اختلف في وفاته فقيل في أواخر خلافة عبدالملك بن مروان وقيل بعد ذلك. انظر: الفهرست ص(٢٢٧)، والأعلام (٦١/٤، ٦٢).

(٣) انظر: مقالات الإسلاميين ج(١) ص(١٨٢)، والفرق بين الفرق ص(١٠٣)، والملل والنحل ج(١) ص(١٣٤)، ومختصر تاريخ الأباضية ـ أبي ربيع الباروني ص(٢٢)، ودارسة عن الفكر الإباضي ـ عمر الحاج ص(١٩)، ومكانة الإباضية في الحضارة الإسلامية ـ عواد ناصر ـ الحلقة الثانية ص(١٤٦).

(٤) أبو الشعثاء جابر بن زيد الأزدي اليحمدي مولاهم، البصري، الخوفي، بخاء معجمة، وهي ناحية من عمان. كان عالم أهل البصرة في زمانه، ومن كبار تلامذة ابن عباس، نسبه ابن معين إلى الأباضية، وقد تبرأ منهم توفي سنة (٩٣هـ)، انظر: طبقات ابن سعد (١٣١/٧ ـ ١٣٣)، انظر: السير (٤٨١/٤ ـ ٤٨٣)، تهذيب التهذيب (٤/٢، ٥).

(٥) لم أجد له ترجمة في كتب غير الأباضية، أما عند الأباضية، فهو: أبو عبيدة مسلم بن أبي كريمة. كان من كبار تلاميذ جابر بن زيد وهو من الطبقة الثالثة من طبقاتهم: انظر: طبقات المشايخ بالمغرب ـ الدرجيني (٢٣٨/٢).

والربيع بن حبيب[1] وغيرهم[2].

والصحيح هو انتسابهم إلى عبدالله بن أباض، وأما جابر بن زيد ـ رحمه الله ـ فهو من أئمة التابعين ونسبة الأباضية إليه، ونسبته هو إليهم مشكوك فيها، وهو ـ رحمه الله ـ حين قيل له: إن هؤلاء القوم ينتحلونك يعني الأباضية قال: أبرأ إلى الله من ذلك[3].

أو لعل بعض الأباضية تتلمذوا على يديه في الفقه والتفسير والحديث. أو لأنه قد روى عن بعض رؤوسهم، وكل هذا لا يعنى كونه أباضياً رحمه الله[4].

فجابر بن زيد ـ رحمه الله ـ لم يكن من الخوارج بشتى أصنافهم فضلاً عن أن يكون هو المؤسس لإحدى فرق الخوارج، ويمكن أن يتأكد هذا بقول الأباضية أنفسهم: أن جابر بن زيد هو الذي انضم إلى الأباضية[5]، وهو دليل على أن الأباضية قائمة قبله، بل قد نص الصوافي من الأباضية المعاصرين على أن زعامة الأباضيين قد كانت لأبي بلال مرداس بن أدية[6].

---

(١) كتب ـ د. سعد الحميدي حفظه الله ورقات مصورة بخط يده عن الربيع ومسنده، ذكر فيها أن هذه الشخصية لا وجود لها في التاريخ، ولم تلدها أرحام النساء، وأنه لا وجود له في المصادر القديمة التي ألفت قبل سنة (١٠٠٠) من الهجرة.
وله ترجمة في كتب المتأخرين كالزركلي فقد قال: الربيع بن حبيب بن عمرو الفراهيدي، عالم بالحديث، أباضي من أعيان المائة الثانية للهجرة له كتاب «الجامع الصحيح». انظر: الأعلام (١٤/٣) وهو عندهم من الطبقة الرابعة انظر: طبقات المشايخ (٢٧٣/٢).

(٢) انظر: سير أبي عمار عبدالكافي ـ ت مسعود مزهودي ص(٢٥)، وسلاسل الذهب من الأصول والفرق والأدب ـ محمد البطاشي (٦١/١)، واللمعة المضيئة في تاريخ الأباضية ـ بالحاج قشّار ص(٨ ـ ١٢) والإمام جابر بن زيد العماني وآثاره في الدعوة ـ د. صالح الصوافي ص(١٤٧ ـ ١٦٩).

(٣) انظر: تهذيب التهذيب ـ ابن حجر (٤/٢، ٥)، وطبقات ابن سعد (١٣٢/٧).

(٤) انظر: طبقات ابن سعد (١٣٢/٧، ١٣٣).

(٥) انظر: جابر بن زيد ـ الصوافي ص(١٤٩).

(٦) انظر: دراسة الفكر الأباضي عمر الحاج ص(٩)، وتوضيح مكانة الأباضية من الخوارج =

ثم آلت إلى عمران بن حطان[1]. ثم من بعدهما لعبدالله بن أباض، ولم ترد إشارة في تلك الفترة إلى جابر بن زيد وعلاقته بتلك الجماعة[2]، وقد أثبتت بعض دراسات الباحثين أن جابر بن زيد إنما هو الإمام للأباضية في الفقه فحسب[3]، فحالهم هنا كحال غيرهم من أهل البدع الذين ينسبون في الفروع العملية إلى بعض أئمة أهل السنة، فكم من معتزلي ينتسب إلى مذهب أبي حنيفة أو أشعري وهكذا.

وإن الذين أثبتوا إمامة ابن أباض من الأباضية يقيدون كلامهم هذا بأن ابن أباض لم يكن يصدر في كل أفعاله وأقواله وآرائه إلا عن رأي جابر بن زيد، وكأن الأخير كان يقود الأباضية من وراء ستار، وهذا القول كما يذكر الدكتور محمد عليان لا يتفق مع الحقيقة في شيء وذلك لعدة أسباب:

١) لم يصدر هذا القول إلا عن الشماخي[4] والرقيشي[5] ثم سار على نهجهم كثير من المتأخرين[6] وعليه فلم يسبق الشخصان بمثل هذا القول.

٢) أن كلًا منهما لم يذكر المصدر الذي اعتمد عليه في هذا الصدد،

= ـ محمد أبو قحام ص(٩)، والفرق بين الأباضية والخوارج ـ أبي إسحاق أطفيش ص(٥) وبعدها. وأما مرداس فقال الذهبي: «مرداس بن أدية، أبو بلال، تابعي، يعد من كبار الخوارج» ميزان الاعتدال جـ(٣) ص(٨٨).

(١) عمران بن حطان السدوسي البصري، الخارجي، كان من أصدق الخوارج حديثاً وكان يميل إلى مذهب الشراة، وكان يرأس القعدة من الصفرية ت سنة (٨٤هـ)، انظر: ميزان الاعتدال (٣/٢٣٥، ٢٣٦)، وتهذيب التهذيب (٦/٢٣٥ ـ ٢٣٧).

(٢) انظر: جابر بن زيد ص(١٤٨).

(٣) انظر: دراسة في الفكر الإباضي ـ عمر بالحاج ص(٣٠، ٣١).

(٤) هو أبو العباس بدر الدين أحمد بن أبي عثمان بن سعيد بن عبدالواحد بن سعيد بن أبي الطفيل قاسم بن سليمان. ت سنة (٩٢٨هـ)، انظر: مقدمة كتاب ـ مختصر العدل والإنصاف ـ الشماخي ص(٣).

(٥) أحمد بن عبدالله الرقيشي من علماء الأباضية توفي في القرن الثاني عشر الهجري. انظر: نشأة الحركة الأباضية في البصرة ص(٩٨).

(٦) انظر: كلام الشماخي في السير جـ(١) ص(٧٣)، وكلام الرقيشي في مصباح الظلام ورقة (٢٠)، نقلًا عن نشأة الحركة الإباضية في البصرة ص(٩٨ ـ ١٠٠).

بل اكتفى الشماخي بقوله: «وفي حفظي أنه يصدر في أمره عن جابر بن زيد» والرقيشي بقوله: «فقد بلغنا أن أبا بلال مرداس بن حدير وغيره من أئمة المسلمين (ومنهم عبدالله بن أباض)، لم يكونوا يخرجون إلّا بأمر إمامهم في دينهم جابر بن زيد العماني ومشورته».

٣) وجود التناقض في كلام الشَّماخي والرقيشي فهما في الوقت الذي يعيدان إمامة المذهب إلى جابر بن زيد ويحاولان التقليل من دور ابن أباض، تجدهما يصفان ابن أباض بأنه إمام[١].

فإذا أضيفت هذه الأمور إلى ما تقدم من تأكيدٍ على نسبة الأباضية إلى ابن أباض فإن القول بنسبة هذا المذهب إلى التابعي الجليل جابر بن زيد بيّن البطلان، وتكون نسبة الأباضية مذهبهم إليه ليس إلاَّ من باب نسبة كثير من الفرق مذهبها إلى العظماء من أئمة الإسلام، حتى يكون شافعاً في تصحيح ذلك المذهب، وسبباً لقبوله وانتشاره.

ب) تفرعهم عن الخوارج:

ولأن الأباضية هم البقية الباقية من الخوارج، ولأن الاعتماد سيكون على كتبهم في نقل أصول الخوارج، خاصة التي تأثروا فيها بمذهب المعتزلة، فإنه لا بد من تقرير نسبتهم إلى الخوارج، والتأكيد على أنهم من فرق الخوارج، يوافقونهم في أصول ويخالفونهم في أخرى.

والسبب في ضرورة تأكيد هذا الأمر: أنه ما من عالم أباضي كتب إلاَّ وأبدى تبرؤ المذهب الأباضي من الخوارج منذ تأريخ نشأة المذهب إلى اليوم، ثم قدّموا أنفسهم على أنهم أحد المذاهب الإسلامية المستقلة لا على أنهم إحدى فرق الخوارج أو يمتون إليهم بصلة.

والصحيح أن الأباضية فرقة من فرق الخوارج، ويستدل على ذلك بأمور:

---

(١) انظر: نشأة الحركة الأباضية في البصرة ومناقشة دعوى تأسيس جابر بن زيد لها وعلاقتها بالخوارج ـ د. محمد عليان ص(٦٥).

١) أن عبدالله بن أباض كان أحد أتباع المحكمة الأولى[١]، فهو من محكمة البصرة الذين كانوا على رأي مرداس بن حدير، وهم إضافة إلى ابن أباض: نافع بن الأزرق وعبدالله بن صفار، ونجدة بن عامر الحنفي، وأن هؤلاء كلهم كانوا على أصول واحدة ولم يختلفوا إلَّا بعد خروجهم إلى مكة ليقفوا مع عبدالله بن الزبير ضد بني أمية ظانين أن عبدالله بن الزبير يرى رأيهم في حكم المخالفين، ثم إنهم لما تبيَّن لهم أن ابن الزبير - رضي الله عنه - لم يكن على رأيهم، ورأوه ترضى عن أبيه وعن سائر الصحابة - رضي الله عنهم - تبرأوا منه، ثم غادروا مكة فذهبت طائفة منهم إلى اليمامة وأصبح إمامهم نجدة بن عامر الذي لحق بهم بعد الخلاف الذي حصل بينه وبين ابن الأزرق، وعاد الباقون إلى البصرة وعلى رأسهم ابن الأزرق وابن أباض وعبدالله بن صفار، ونجدة بن عامر قبل أن يلحق بأهل اليمامة. وأبو بهيس[٢]، ولما عادوا إلى البصرة أمرَّوا عليهم نافع بن الأزرق واجتمعوا وأخذوا يتذكرون فضل الجهاد، في الوقت الذي كانت البصرة فيه ذات ظروف تتسم بالقلق والاضطراب بسبب موت يزيد بن معاوية[٣] واختلاف أهل البصرة على والي الخليفة الأموي عليهم بين مبايع له ومعارض حتى إن هذا النزاع قد وصل إلى حد القتال بين الأزد[٤] وربيعة[٥]، وبني تميم[٦]

---

(١) المحكمة الأولى: هم الذين خرجوا على أمير المؤمنين علي رضي الله عنه، حين جرى أمر المحكمين، اجتمعوا بحروراء، انظر: الملل والنحل (١/١١٥).

(٢) هيصم بن جابر يكنى بأبي بهيس من بني سعد بن ضبيعة بن قيس، وكان عثمان بن جبان والي المدينة قطع يديه ورجليه. انظر: المعارف - ابن قتيبة ص(٣٣٩).

(٣) يزيد بن معاوية بن أبي سفيان بن حرب بن أمية، أبو خالد، القرشي، الأموي، الدمشقي، كان ناصبياً فظاً غليظاً يتناول المسكر، ويفعل المنكر. ت (٦٤هـ)، انظر: السير (٤/٣٥ - ٤٠)، والمعارف ص(١٩٨).

(٤) الأزد: من أعظم قبائل العرب وأشهرها، تنسب إلى الأزد بن الغوث من نبت بن مالك بن كهلان، من القحطانية وتنقسم إلى أزد شنوءة، وأزد غسان، وأزد السراة، وأزد عمان. انظر: معجم قبائل العرب، كحالة (١/١٥، ١٦).

(٥) ربيعة: تنسب إلى ربيعة بن نزار بن معد بن عدنان، وقبائلهم كثر. انظر: جمهرة أنساب العرب - ابن حزم - ص(٢٩٢ - ٤٨٣، ٤٨٤).

(٦) بنو تميم: ترجع هذه القبيلة إلى مضر بن نزار بن معد بن عدنان وهم أربعة بطون، =

وقيس[1].

واستغل المحكمة ذلك الوضع فالتف حول ابن الأزرق أكثر من ثلاثمائة رجل وبايعوه على الخروج إلى الأهواز[2] وإعلان الثورة، فخرج ولحق به كثير من المحكمة، وفضلت فئة قليلة من محكمة البصرة القعود وعدم الخروج مع ابن الأزرق، ومن هؤلاء عبدالله بن أباض، وعبدالله بن صفار ورجال معهما، فلما رأى نافع ذلك القعود تبرأ منهم، وأعلن تركه لمبادىء ومنهج مرداس بن حدير وعاد يقرر استعراض المخالفين وقتل أطفالهم، وأن جميع المسلمين كفَّار، وأرسل إلى من بقي في البصرة كتاباً يحمل تلك المبادىء ويدعوهم إلى الخروج، فلّما وصلهم الكتاب كان أول من قرأه نجدة بن عامر وقد خالف ابن الأزرق في كل ما يقول، وردّ عليه بكتاب آخر، ثم خرج من البصرة ولحق بمن ذهب من المحكمة إلى اليمامة[3] وصار أميراً عليهم.

وأما ابن أباض فإنه لما قرأ الكتّاب كذَّب ابن الأزرق في أقواله وقال: إن القوم كفار بالنعم والأحكام وهم براء من الشرك، ولا تحل لنا إلاّ دماءهم وما سوى ذلك فهو علينا حرام، ثم جاء ابن صفار فتبرأ من ابن أباض بحجة أنه قد قصَّر في حق المخالفين[4]، وتبرأ من ابن الأزرق لأنه كان غالياً في حق المخالفين، فكان كتاب ابن الأزرق سبب انقسام القعدة بسبب تباين موقفهم منه.

= الرباب، وآل سعد، وآل عمر، وحنظلة، انظر: منهاج الطلب عن مشاهير قبائل العرب ـ محمد القاضي ص(٢٠).

(١) قيس: ينسبون إلى قيس بن عيلان بن مضر بن نزار بن معد بن عدنان. انظر: جمهرة أنساب العرب ص(١٠ ـ ٢٤٣).

(٢) الأهواز: كان اسمها في الإسلام خوزستان، والذي غلب عليه هذا الاسم سوق الأهواز، وهي سبع كور بين البصرة وفارس. انظر: معجم البلدان (٢٨٤/١)، وأحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم ـ المقدسي ص(٣٠٩، ٣١٠).

(٣) اليمامة: كانت تسمى جوّ، ثم لما وقعت فيها اليمامة الزرقاء وكانت من طسم سميت جو اليمامة ثم حذف الجو استثقالاً، وقيل: اليمامة. انظر: نخبة الدهر في عجائب البر والبحر ـ شمس الدين الدمشقي ـ ص(٢٨٩).

(٤) انظر: تفصيل انقسامهم في: الكامل في الأدب ـ ج(٣) ص(١٥٥ ـ ١٦٣)، والكامل في التاريخ ـ ابن الأثير ج(٣) ص(٤٩١)، وتاريخ الرسل والملوك ـ الطبري ج(٥) ص(٥٦٨).

فالخوارج كانوا فرقة واحدة تسمَّت بالمحكمة وبقيت حتى سنة أربع وستين على ذلك، ثم انقسموا بعد عودتهم من مكة وظهور فتنة ابن الأزرق وفي هذا يقول المبرد[1]: «فصاروا في هذا الوقت على ثلاثة أقاويل: قول نافع في البراءة والاستعراض واستحلال الأمانة وقتل الأطفال. وقول أبي بهيس الذي ذكرناه، وقول عبدالله ابن أباض وهو أقرب الأقاويل إلى السنة من أقوال الضلال، والصفرية والنجدية في ذلك الوقت يقولون بقول ابن أباض»[2].

وقصة خروج الخوارج أو المحكمة إلى مكة بالأسماء التي ذكرها المؤرخون من أهل السنة يقررها علماء الإباضية، فهذا الشماخي يقول: «وكان (عبدالله بن أباض) ـ رحمه الله ـ على ما حفظت ـ ممن خرج إلى مكة لمنع حرم الله... إلخ»[3].

٢) اعتراف بعض الأباضية بانتسابهم إلى الخوارج، فعبدالله بن أباض في رسالته التي أرسلها إلى عبدالملك بن مروان[4] وهو يصف الخوارج الذين يفخر بالانتساب إليهم يقول: «بأنهم أصحاب عثمان الذين أنكروا عليه ما أحدث من تغيير السنة، وفارقوه حين أحدث ما أحدث وترك حكم الله، وفارقوه حين عصى ربه، وهم أصحاب علي بن أبي طالب حتى حكَّم عمرو بن العاص، وترك حكم الله وأنكروه عليه وفارقوا فيه وأبوا أن يقروا الحكم لبشر دون حكم كتاب الله... ـ إلى أن قال بعد وصفهم ـ: فهذا خبر الخوارج نشهد الله والملائكة أنا لمن عاداهم أعداء وإنا لمن والاهم أولياء

(١) المبرد: سبق ترجمته ص().

(٢) الكامل في الأدب ج(٣) ص(١٦٣).

(٣) السير ج(١) ص(٧٢)، والعقود الفضية في أصول الأباضية ص(١٢١).

(٤) عبدالملك بن مروان بن الحكم بن أبي العاص بن أمية، أبو الوليد الأموي، ولد سنة ست وعشرين، أول من ضرب الدنانير وكتب عليها القرآن، وكان الحجاج من ذنوبه توفي سنة (٨٦هـ). انظر: السير (٢٤٦/٤ ـ ٢٤٩)، وشذرات الذهب (٩٧/١).

بأيدينا وألسنتنا وقلوبنا...»[1].

ويقول أحد علمائهم: «ثم إن الخوارج أيضاً وقع بينهم خلاف من قبل نافع بن الأزرق ونجدة بن عامر، خالفا المسلمين في سيرتهما بعد أن كانا على دين المسلمين... إلخ»[2]. فهذا نص من أحد علمائهم المتقدمين يدل على أنهم لا يستنكفون عن أن يطلق عليهم اسم الخوارج أي: «الذين خرجوا عن علي بن أبي طالب لما حكَّم الحكمين... ولم يزل أمرهم واحداً، وسيرتهم واحدة، ووليهم واحداً، وعدوهم واحداً... إلى أن فرَّق عليهم نافع بن الأزرق... وتتابعت الخوارج وافترقت على ست عشرة فرقة ـ بفرقة أهل الاستقامة (أي الأباضية)»[3].

٣) أنه يوجد في عقائدهم بعض أصول الخوارج مع تحوير بسيط لغلو تلك العقائد فمن ذلك قولهم بجواز الخروج مطلقاً على أئمة الجور، وثوراتهم أكبر دليل على ذلك[4]، ويتهجم بعضهم على معاوية ابن أبي سفيان، وعمرو بن العاص، وينكرون شرط القرشية في الإمام، ويسمون المخالفين لهم كفاراً وإن كانوا يقولون: إنهم كفار نعمة لا كفاراً في الاعتقاد، وهم يستحلون دماء المخالفين دون أموالهم وأعراضهم وذراريهم[5]، ثم اجتماعهم كما سيأتي بيانه على التدين بكثير من عقائد المعتزلة[6].

---

(١) العقود الفضية ص(١٣٩).

(٢) هو خالد بن قحطان من أباضية عمان، نقلاً عن نشأة الحركة الأباضية في البصرة ص(١٩٩، ٢٠٠).

(٣) هو القلهاني الأباضي في الكشف والبيان ج(٢) ص(٢٤١ ـ ٢٤٤)، نقلًا عن نشأة الحركة الأباضية ص(٢٠١، ٢٠٢).

(٤) انظر: ثوراتهم وحروبهم في كتاب طبقات المشايخ بالمغرب، أبي العباس الدرجيني ـ أكثر صفحاته، وأخبار الأئمة الرستميين ـ لابن الصغير ـ ت د. محمد ناصر وإبراهيم نجار ـ أكثر الصفحات، والأباضية في الجزائر ـ علي معمر ـ ص(٣٥ ـ ٤٦ ـ ٥٦)، وعمان والحركة الأباضية ـ د. محمد قرقش ص(١٤٣) وبعدها، و ص(٣٢٩)، وبعدها.

(٥) انظر: الكشف عن الإصابة في اختلاف الصحابة. محمد بن شامس البطاشي ص(١١)، وبعدها.

(٦) انظر: الأباضية ـ عبدالعزيز العبداللطيف ص(١٣)، إلخ الكتاب.

وأخيراً: فإن الأباضية لم تستطع أن تنفي نفسها عن الخوارج رغم كل محاولاتهم، وغاية ما فعلوه في النهاية أنهم حاولوا جاهدين نفي اسم الخوارج عن المحكمة التي يعتبرونها سلفهم الصالح، وتبرئة ساحتهم من لفظ الخروج الذي يطلق أحياناً ويراد به الخروج من الدين، وأنه لا يجوز أبداً أن يطلق هذا اللفظ الذي يحمل هذا المعنى على تلك الفئة التي اعترضت على علي بن أبي طالب ترك الإمامة والتحاكم إلى الرجال، ثم هم من ناحية أخرى يريدون القول بأن لفظ الخوارج لم يظهر إلاَّ بعد سنة أربع وستين بقيام نافع بن الأزرق فمن بعده، وينفون أي صلة بين المحكمة الأولى والخوارج بقيادة نافع بن الأزرق[1].

وهذه مغالطات خاطئة حاول بعض الأباضية أن يتوصلوا من خلالها إلى تمييز مذهبهم عن مذهب الخوارج، ومعلوم أن لفظ الخوارج قد ورد في كلام الصحابة رضي الله عنهم، فهذا عبدالله بن عمر رضي الله عنهما وقد ذكر الحرورية فقال: قال النبي ﷺ: «**يمرقون من الإسلام مروق السهم من الرمية**»[2]. وعن مسروق عن عائشة رضي الله عنها قالت: ذكر رسول الله ﷺ الخوارج فقال: «**هم شرار أمتي يقتلهم خيار أمتي**»[3].

ثم إنه لا يمكن أن ننفي تلك الأحداث المتسلسلة المرتبطة التي ابتدأت من المحكمة وامتدت إلى ظهور نافع بن الأزرق والتي تظهر أن المحكمة هم سلف كل الخوارج المتأخرين.

وبهذا أرجو أن أكون قد وقفت على نقطتين هامتين تخص مذهب الأباضية وهما: تحقيق نسبة الأباضية إلى عبدالله بن أباض الخارجي، وتحقيق ارتباط الأباضية بالخوارج على أنهم فرقة من فرقهم لا محالة، حتى إذا حاكمت الخوارج فيما بعد في قضية تأثرهم بالمعتزلة يكون المرجع

---

(١) انظر: الأباضية بين الفرق الإسلامية ـ علي معمر ـ ص(٣٧٧ ـ ٣٨٣)، والأباضية في موكب التاريخ ـ علي معمر ص(٦٢).

(٢) صحيح البخاري ـ كتاب استتابة المرتدين ـ باب قتل الخوارج (٦٦/٨) (٦٩٣٢).

(٣) فتح الباري (٢٨٦/١٢)، قال الحافظ: سنده حسن، وهو عند البزار.

لتأصيل أقوالهم هو كلام الأباضية ومؤلفاتهم المتداولة في هذا العصر، مع نقل كلام غيرهم من أصحاب المقالات الذين قرروا أن ذلك هو مذهب الخوارج كلهم.

جـ) انتشار الأباضية:

حين قلت إن الأباضية هم بقية الخوراج فذلك لانتشارها بشكل أكبر من انتشار غيرها من فرق الخوارج، وبامتلاكها زمام السلطة في أكثر من عصر، وقيامهم كدولة مستقلة قديماً وحديثاً.

فعلى إثر فشل حركة عبدالله بن أباض أيام عهد مروان بن محمد[1]، طفق الأباضية يرسلون من مركزهم البصرة الدعاة إلى الأمصار، وقد أثمرت هذه الجهود منهم إلى تحقيق نجاح لدعوتهم في جنوب الجزيرة والمغرب وغيرهما.

ففي جنوب الجزيرة قامت لهم دولة في حضرموت على يد الداعية الأباضي عبدالله بن يحيى الكندي المشهور بطالب الحق، الذي استولى على حضرموت ثم على صنعاء، ثم استطاع الأمويون القضاء عليه، إلاَّ أن ذلك لم يضع حداً للوجود الأباضي هناك، حتى جاء العهد الصليحي، ومن ثم بدأت تتلاشى دعوة الأباضية في حضرموت[2].

وتأسست لهم دولة في عمان تسقط مرة وتظهر أخرى منذ سنة أربع وثلاثين ومائة على خلاف بينهم هل المؤسس لها في عمان هو عمران بن حطَّان، أم جابر بن زيد على حد أقوال الأباضية أنفسهم[3]، وقد سبق بيان

---

(١) مروان بن محمد بن عبدالملك بن مروان بن الحكم بن أبي العاص بن أمية، الخليفة الأموي، يعرف بمروان الحمار، ومروان الجعدي إلى مؤدبه جعد بن درهم ولد سنة (٧٢هـ)، وقتل سنة (١٣٢هـ)، انظر: السير (٦/٧٤ ـ ٧٧).

(٢) انظر: نشأة الحركية الأباضية ـ عوض خليفات ص(١٢٠ ـ ١٢٦).

(٣) انظر: عمان والحركة الأباضية ـ د. قرقش ص(١٢٩)، وطبقات المشايخ بالمغرب ـ الدرجيني جـ(٢) ص(٢٢٧، ٢٢٨)، وتحفة الأعيان ـ السالمي جـ(١) ص(٨٦)، وأضواء على بعض أعلام عمان قديماً وحديثاً ـ الحارثي ص(٨) والأباضية في مصر والمغرب وعلاقتهم بأباضية عمان والبصرة ـ د. رجب عبدالحليم ص(٢١).

براءة جابر بن زيد من مذهبهم، ولا زال مذهب الأباضية قائماً في عمان وهو يسود بين بعض قبائل عمان[1].

وكانت بلاد المغرب أهم الأقاليم التي اتجهت إليها جهود دعاة الخوارج، وكان أول وجود لهم هناك يعود إلى أواخر القرن الأول، وأوائل القرن الثاني الهجريين حين أرسل أبو عبيدة داعيته سلمة بن سعيد[2] لنشر الدعوة الأباضية بين المغاربة، ولا زالت جهودهم في تثبيت مذهبهم هناك حتى تمكنوا عام ستين ومائة من إقامة دولة لهم في المغرب الأوسط، وأعلن عن مبايعة عبدالرحمن بن رستم إماماً لها في تيهرت[3]، وبقيت هذه الدولة حتى عام ستة وتسعين ومائتين من الهجرة[4]، ومن بعد سقوط هذه الدولة اختار الأباضيون العزلة في عدد من المناطق النائية ولا زالوا يقطنون بها حتى الآن[5].

وكان للأباضية انتشار في مصر منذ القرن الأول، وهذا الوجود ظلَّ حتى قيام الدولة الطولونية عام أربع وخمسين ومائتين[6].

وكان للأباضية أيضاً انتشار في الأندلس بحكم العلاقة الحميمة التي جمعت بين المرشحين في تاهور والأمويين في الأندلس وقد توغلوا في

---

(١) انظر: موسوعة الفرق الإسلامية ـ د. محمد جواد مشكور ـ تعريب علي هاشم ص(٦١)، وذكر من تلك القبائل، قبيلة غافري، وقبيلة هينا.

(٢) انظر: موسوعة الفرق ص(٦٢).

(٣) تيهرت أو تاهرت: اسم القصبة من إقليم المغرب، وتسمى عراق المغرب تغلب عليها قوم من الفرس يقال لهم بنو محمد بن أفلح بن عبدالوهاب بن رستم. انظر: كتاب البلدان ـ اليعقوبي ص(١٠٩).

(٤) انظر: كتاب السيرة وأخبار الأئمة ـ أبي زكريا يحيى بن أبي بكر، ت عبدالرحمن أيوب ص(٤١)، وبعدها، والخوارج في بلاد المغرب حتى منتصف القرن الرابع الهجري ـ د. محمود إسماعيل ص(٥٤)، وبعدها، والأباضية في المغرب العربي ـ د. أحمد حسين ص(٢٠)، وبعدها.

(٥) موسوعة الفرق الإسلامية ص(٦٢).

(٦) انظر: الأباضية في مصر والمغرب ـ د. رجب عبدالحليم ص(٩٥ ـ ١٠٣).

مناطق كثيرة من الأندلس[١].

وكان لهم انتشار أيضاً في غرب أفريقيا وقد ذكر الدكتور محمد ناصر أكثر من عشرة بلدان في غرب أفريقية للأباضية فيها وجود[٢].

فهذا موجز عن انتشار فكر هذا المذهب في العالم الإسلامي، وهذا المذهب اقتصر وجوده حالياً في عمان منذ انتقلت الإمامة إلى آل سعيد ولا تزال دولتهم قائمة إلى الآن.

ولهم امتداد في الساحل الشرقي للخليج جهة إيران، والساحل الشرقي لأفريقيا في زنجبار[٣] وكذلك في شمال أفريقيا في جبل نفوسه[٤] وفي جنوب الجزائر، وفي تونس.

د) الأصل الذي خالفوا فيه الخوارج:

مما تقدم تبين أن الأباضية فرعٌ عن الخوارج، وهي تلتقي معهم في أغلب الأصول العقدية، وإنما خالفت الخوارج في موقفهم من بقية المسلمين المخالفين لهم، وحكم الإقامة معهم، ومتى يكون قتالهم؟ وأحكامهم في السلم والحرب[٥].

فالأباضية يعتقدون أن مخالفيهم من أهل القبلة كفار غير مشركين، وإن مناكحتهم جائزة، وموارثتهم حلال، وأن غنيمة أموالهم من السلاح والخيل وكل ما فيه من قوة الحرب حلال وما سواه حرام، وأنه يحرم قتلهم وسبيهم في السر غيلة إلاّ بعد نصب القتال وإقامة الحجة، ويعتقدون أن دار

---

(١) انظر: الوجود الأباضي بالأندلس ـ يحيى بكوش ص(٦) وبعدها.

(٢) انظر: دور الأباضية في نشر الإسلام بغرب إفريقيا ـ د. محمد ناصر ص(٦٠) وبعدها.

(٣) زنجبار: هي إحدى دول إفريقيا، ومشهورة الآن «بتنزانيا».

(٤) جبل نفوسه: هو جبل طوله من المشرق إلى المغرب ستة أميال، وأهله كلهم أباضية. انظر: نخبة الدهر في عجائب البر والبحر ـ شمس الدين الأنصاري ص(٣١٦).

(٥) انظر: الخوارج ـ د. العقل ص(٨٩).

مخالفيهم من أهل الإسلام دار توحيد إلاَّ معسكر السلطان فإنه دار بغي، وأجازوا شهادة مخالفيهم على أوليائهم[1].

فهذا ما خالف فيه الأباضية بقية الخوارج، وأما سائر أصولهم الأخرى فهي تمثل عامة الخوارج، لأن الفرق الأخرى من الخوارج قد انقرضت، فعقيدة الأباضية امتدادٌ لعقيدة الخوارج، في العموم وقد زادوا عليها ما أخذوه من أصول المعتزلة الجهمية وأهل الكلام[2]، وسيكون العرض لتلك الأصول عند الكلام على مظاهر تأثير المعتزلة في الأباضية.

المبحث الثاني
«أسباب تأثير المعتزلة في الخوارج»

مدخل:

إن من يسبر تاريخ الخوارج من أول نشأتهم وإلى مرور عشرات السنين من عمر مذهبهم فإنه يقطع بأن هذه الفرقة لم يكن لها منهجٌ كلامي تنظيري تقوم عليه عقائد وأفكار، وإنما حفل تاريخهم الأول بثورات قتالية ضد جماعة المسلمين، سواء في خلافة بني أمية أو خلافة بني العباس، منطلقهم في تلك الثورات مجرد إلحاق المخالفين لهم بالكفار في الأحكام والدار والمعاملة، صارفين نصوص الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر إلى منازعة الأئمة والخروج عليهم[3]. فإذا أضيفت إلى ذلك تلك الأوصاف التي وصفوا بها وتميزوا بها عن غيرهم، ترجح بالفعل أن الخوارج لم يكونوا أهل كلام وفلسفة، ومن هذه الصفات:

١) أن معظم رجالهم كانوا من عرب البادية الذين عرفوا بالتعصب والحماسة والاندفاع السريع في آرائهم، والأعرابي بطبعه بعيد عن ميادين

---

(١) انظر: دراسة تاريخ الأباضية مع رسالة في كتب الأباضية ـ أبي الفضل البرادي ت عمر عرب وأحمد عوض ص(١٢).

(٢) انظر: الخوارج ـ العقل ص(١١١).

(٣) انظر: الخوارج ـ العقل ص(٣٧).

التفكير والتنظير، وهو في ذات الوقت مهيأ للقتال تحقيقاً لمبدأ الشجاعة والحماس الذي يتباهون به، بل وظناً منهم أن هذا جهاد حق[1].

٢) أنهم جمعوا بين خصلتين كفيلتين بإبعاد صاحبها عن ميدان الفكر وهما: الجهل، والغلو في الدين، فرؤوسهم من القراء الجهلة، وعلامتهم الجهل بالسنة، قال شيخ الإسلام ابن تيمية: «فهم جهّال فارقوا السنة والجماعة عن جهل»[2]. ومن جهل قرائهم سوء فهمهم للقرآن، وصرف آياته إلى تكفير المسلمين ثم قتالهم[3]. فهم يتمسكون بظواهر الآيات، وهذا في حد ذاته دليل على بعدهم عن التعقيدات الفلسفية الكلامية التي ظهرت في الجهمية والمعتزلة من بعدهم.

وأما غلوهم فلا أدل عليه من قول ابن عباس رضي الله عنهما ـ وهو يصفهم ـ حينما دخل عليهم لمناظرتهم: «دخلت على قوم لم أر أشد منهم اجتهاداً، جباههم قرحة من السجود، وأياديهم كأنها ثفن الإبل، وعليهم قمص مرحضة مشجرين، مسهمة وجوههم من السهر»[4]. فهذه حالهم في العبادة، قد تجاوزا فيها الحد حتى أصبحوا ينظرون إلى مخالفيهم تلك النظرة القاسية المتمثلة في تكفيرهم، واستحلال دمائهم وأموالهم، فمثل هؤلاء لا أظن أن يدخلوا في كلام وفلسفة تبعد عن تلك الروح السائدة فيهم، خاصة وأن العلماء قد بيّنوا أنه لم يكن بين أوائل الخوارج زنادقة[5]. بعكس غيرهم من الفرق التي تسلل إلى صفوفها الزنادقة وكانوا سبباً في إدخال العلوم الأخرى المنافية لطبيعة الإسلام وعقيدته.

٣) أن الجدال الذي أثر عن الخوارج لم تظهر فيه تلك النزعات الفلسفية

---

(١) انظر: الخوارج الأصول التاريخية لتكفير المسلم ـ مصطفى حلمي ص(٧٢). والخوارج عقيدة وفكراً وفلسفة ـ د. عامر النجار ص(٥٤)، والخوارج ـ د. البحراوي ص(٨٨).

(٢) منهاج السنة ج(٣) ص(٤٦٤).

(٣) انظر: الخوارج ـ العقل ص(٤٢).

(٤) انظر: تلبيس أبليس ـ ابن الجوزي ص(٩٠).

(٥) انظر: بيان تلبيس الجهمية ت د. حقي (٢/٥٣٠).

والكلامية المعقدة، فإن أدلتهم التي استدلوا بها على أصولهم الأولى كتكفير علي بن أبي طالب وأهل صفين، وتكفير أهل الكبائر، كانت أدلة واضحة ليس فيها تعقيد، فقالوا مثلًا في تكفير علي بن أبي طالب رضي الله عنه: إن علياً حكَّم الحكمين، وخلع نفسه عن إمرة المؤمنين وحكَّم في دين الله فكفر[1]، واستدلوا على كفر مرتكب الكبيرة بآيات أولوها تأويلًا ساذجاً كان هذا التأويل نتيجة تقصيرهم في فهم النصوص، ولم يكن هذا التأويل قائماً على قواعد المعتزلة وغيرهم من أهل الكلام المبنية على التوسع في نسبة آيات القرآن إلى المتشابه، ثم تأويل هذا المتشابه بما يقرره العقل، وتقرير المجاز في القرآن ثم حمل النصوص إلى تلك المعاني المجازية إلى غير ذلك[2].

ثم إن التأويل الذي ظهر عند أوائل الخوارج لم يكن في نصوص الصفات والقدر ونحوها، وإنما كان في نصوص الحكم بغير ما أنزل الله، ونصوص الوعيد، ونصوص الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ولهذا قال شيخ الإسلام ـ رحمه الله ـ عن الخوارج: «ولم يعرف فيهم الكلام وتأويل الصفات إلاّ بعد ظهور المعتزلة»[3].

فالخلاصة أن ما نسب إلى الخوارج من جدل وتأويل لم يكن في حجم التأويل الذي ظهر عند المعتزلة، ثم تأثر به الخوارج المتأخرون على صورته التي عند المعتزلة.

وبهذه الأمور يتبين أن الخوارج لم يكونوا أهل كلام وفلسفة، وإن كانوا أهل خصومة ولدد، وهي سمة في كل الفرق، ثم بعد ظهور المعتزلة تحولت هذه الفرقة إلى فرقة كلامية، أخذت بقواعد علم الكلام الذي أسسته المعتزلة وبكثير من عقائد المعتزلة، وتمثَّل هذا الأمر في فرقة الأباضية وهي الفرقة التي بقيت ولا زالت قائمة من فرق الخوارج.

---

(١) انظر: التنبيه والرد ـ الملطي ـ ص(٦٢، ٦٣).

(٢) انظر: بطلان المجاز وأثره في إفساد وتعطيل نصوص الكتاب والسنة، مصطفى الصياصنة ص(٢٩).

(٣) بيان تلبيس الجهمية ت د. رشيد حسن (٥٦٤/٢).

إذا تقرر هذا فلا بد من معرفة بداية هذا الاتصال بين الفرقتين، والحقيقة أن الغموض يكتنف تاريخ هذه الفرقة إلى حدٍ ما، ولم أقف على كلام في كتب الفرق والمقالات يصل بي إلى بداية الاتصال بين الفرقتين، ولكن توصلت من طريق غير مباشر إلى أن محاولات الاتصال بين الفرقتين قديمة، وأنها كانت من بداية نشأة الاعتزال على يد واصل بن عطاء الذي كان حريصاً على لقاء زعماء الأباضية، فقد ذكر في بعض مصادر الأباضية أن واصل بن عطاء كان يتمنى لقاء أبي عبيدة مسلم بن أبي كريمة حتى يناظره ويقطعه، ومن ثم يكون التأثير في الأباضية، وتذكر تلك المصادر أن اللقاء قد تم بين الرجلين في المسجد الحرام، وأنه دارت بينهم مناظرة لكن واصلاً لم يجن من هذه المناظرة ما أراده[1].

فكان هذا أول لقاء بين رأس المعتزلة واصل بن عطاء وبين أحد من جعلتهم الأباضية من رؤوسهم وعادت بالمذهب إليهم، ولكن لا يمكن أن تكون هذه الحادثة وحدها هي بداية التحول في الفكر الخارجي لكن فيها إشارة إلى أن جهود المعتزلة لدعوة الأباضية كانت قديمة، ثم لعل المحاولات لا زالت مستمرة وإن لم يذكرها المؤرخون حتى تم التأثر والتأثير بين الفرقتين، خاصة وأن الأباضية أنفسهم يقررون وجود مرحلة من مراحل نشأة فرقتهم أطلق عليها مرحلة «الكتمان»[2] وأن هذه المرحلة كانت في البصرة حيث كانت بيضة الاعتزال.

ثم خرجت عقائدهم بعد ذلك في مؤلفات حين استقرت أوضاعهم وأصبح لهم مكان آمن ودولة سواءً في جنوب شرق الجزيرة العربية وخاصة في عمان، أو في المغرب العربي في وقت متأخر، وهذا يؤيد قول الملطي الذي عاش القرن الرابع وجزءاً من الخامس «وقد ظهر فيهم (الخوارج) اليوم مذاهب المعتزلة، فمنهم من ترك مذهبه وقال بالاعتزال»[3].

---

(١) انظر: طبقات المشايخ بالمغرب ـ الدرجيني ج(٢) ص(٢٤٦).

(٢) انظر: كتاب الأحداث والصفات، أبي المؤثر الخروصي، ت جاسم الدرويش ص، أ، ب مقدمة المحقق، وعمان والحركة الأباضية، قرقش ص(٥٦)، ونظرية الإمامة عند الإباضية ـ مالك الحارثي ص(٢٦ ـ ٣٢).

(٣) انظر: التنبيه والرد ص(٦٩).

ولعل في ذكر الأسباب التي أوجدت الاتصال بين الخوارج والمعتزلة وتأثر الخوارج بالمعتزلة ما يمكن من خلاله الوقوف على مدى قوة الصلة بين الفرقتين.

وهذه هي الأسباب التي وقفت عليها نقلاً أو استنتاجاً:

السبب الأول: أخذ عبدالله بن أباض بمذهب المعتزلة: «يقول نشوان الحميري[1] في كتابه المشهور «الحور العين»: «قال أبو القاسم البلخي: حكى أصحابنا أن عبدالله بن أباض لم يمت حتى ترك قوله أجمع، ورجع إلى الاعتزال، والقول الحق»[2].

فهذا قول من عالم زيدي معتزلي، ونسبه إلى البلخي وهو من مشاهير المعتزلة، وهذا الكلام لو ثبت لكان أعظم سبب لتأثر الخوارج «الأباضية» بالمعتزلة وأخذ بعض عقائدهم، إلاّ أنه كلام انفرد بذكره نشوان ولم أجده في مقالات الإسلاميين للبلخي، وإن كان يحتمل أن البلخي ذكره في غير المقالات فكتبه كثيرة تفوق الأربعين كتاباً، وإن كان لم يظهر منها إلاّ هذا الكتاب[3]، وكما أنه لا يُقطع بثبوت هذا، فكذلك لا يمكن القطع بنفيه لأمور:

١) أن ابن أباض لم يظهر اسمه في الخوارج إلا بعد سنة ثلاثٍ وستين حين خرج مع بقية محكمة البصرة إلى مكة لمعاونة عبدالله بن الزبير، ولم تذكر سنة معينة لولادته ولا لوفاته، وربما ألمحت بعض المصادر الأباضية إلى أن وفاته كانت في آخر خلافة عبدالملك بن مروان، يعني قبل انتهاء القرن الأول، لكن هذا القول ليس عليه دليلٌ يعتمد عليه[4].

---

(١) أبو سعيد، نشوان بن سعيد الحميري، أحد أعلام الزيدية، عاصر الإمام أحمد بن سليمان، له مؤلفات من أهمها: «شمس العلوم» و «رسالة الحور العين» ت سنة (٥٧٣هـ)، انظر: تاريخ الفكر الإسلام في اليمن أحمد شرف الدين ص(٢٧٧ ـ ٢٧٩).

(٢) الحور العين، ت كمال مصطفى ص(٢٢٧).

(٣) انظر: فضل الاعتزال ص(٤٦ ـ ٥٤).

(٤) انظر: نشأة الحركة الأباضية في البصرة ص(٩١، ٩٢)، ونشأة الحركة الأباضية ـ خليفات ص(٥٧).

وما دام الأمر كذلك فلا يبعد أن يكون ابن أباض قد امتد به السن حتى أدرك فتنة واصل بن عطاء وظهور المعتزلة، واتصل بهم في البصرة وأخذ عنهم في مرحلة التنظيم السرّي للفرقة، وهذا يؤكده ما يراه بعض الأباضية من أن عبدالله بن أباض كان تلواً لجابر بن زيد الذي توفي في نهاية القرن الأول، أو أوائل القرن الثاني[١]. فهذا القول يمكن أن يعتمد عليه في أن ابن أباض قد أدرك ظهور المعتزلة، ثم لعله اتصل بهم وتأثر بمنهجهم وببعض عقائدهم.

٢) أن الأقوال قد تعددت في تحديد ابن أباض الذي تنتسب إليه هذه الفرقة فالمقدسي[٢] مثلًا ينسبهم إلى الحارث بن إباض[٣] والمقريزي[٤] ينسبهم إلى الحارث ابن عمرو[٥] وهكذا، وهؤلاء متأخرون أدركوا المعتزلة، فإذا كان عبدالله بن أباض الأول متقدم على المعتزلة فهؤلاء أدركوها، فربما كان الذي دان بمذهب المعتزلة هو أحد هذين الرجلين ثم نقله إلى بقية الفرقة، وهذا فقط استئناس بهذا الخلاف في نسبة المذهب مع ترجيحي كما تقدم لنسبة المذهب إلى عبدالله بن أباض المتقدم والذي عاصر محكمة الخوارج.

٣) يمكن أن يتأكد أخذ ابن أباض بالمذهب الكلامي الاعتزالي بما وصف به هذا الرجل من قبل علماء الأباضية أنفسهم، كقول الدرجيني: «فهو العمدة في الاعتقادات والمبين لطرق الاستدلالات والاعتمادات،

---

(١) انظر: الأباضية في موكب التاريخ ج(١) الحلقة الأولى ـ علي معمر ص(١٥١).

(٢) محمد بن أحمد بن أبي بكر البناء المقدسي، ويقال له: البشاري شمس الدين أبو عبدالله، رحّالة جغرافي له كتب منها: «أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم» توفي نحو سنة (٣٨٠هـ)، انظر: الأعلام (٥/٣١٢).

(٣) البدء والتاريخ ج(٥) ص(٢).

(٤) أحمد بن علي بن عبدالقادر، أبو العباس الحسيني العبيدي، تقي الدين المقريزي، مؤرخ في الديار المصرية. له كتب منها: «السلوك في معرفة دول الملوك» و «تاريخ الأقباط» وغيرها ت سنة (٨٤٥هـ)، انظر: الأعلام (١/١٧٧، ١٧٨).

(٥) الخطط والآثار ج(٢) ص(٣٥٥).

والمؤسس لأبنية هي مستندات الأسلاف... وسلك محجة العدل»[1]. وهم يعللون نسبتهم إلى ابن أباض لاشتهاره بالمناظرات والجدال مع بقية فرق الخوراج ومع غيرهم من أهل الفرق، وأنه كان مهتماً أكثر من غيره بالجوانب الكلامية، وأن تلاميذ جابر بن زيد كانوا يعقدون حلقاتهم في داره[2].

فانفراد عبدالله بن أباض بهذه الخصائص يدل على تلقيه عن غير الخوارج، وإذا كان المعتزلة في ذلك الوقت هم أهل الكلام والنظر فلا بد أنه أخذ عنهم، وكون المعتزلة هم الذين نسبوه إلى مذهبهم لا يعني هذا بالضرورة عدم تحقق ذلك؛ لأنهم في شأن ابن أباض صرحوا بدخوله في الاعتزال وأخذ المذهب، بينما هم في نسبة غيره يذكرون فقط أنه من أهل العدل الذين قالوا بالقدر على مذهبهم.

السبب الثاني: كثرة المناظرات التي جرت بين الخوارج، والمعتزلة وكنت قد أشرت إلى أن بدايتها كانت بين واصل بن عطاء رأس المعتزلة وبين أبي عبيدة مسلم بن أبي كريمة، ثم إن المناظرات بين الفرقتين لم تزل في المشرق وفي المغرب، ولعل المناظرات بينهم في المغرب كانت أكثر وأشد، حيث كانت المعتزلة قد دأبت على تكوين جماعات متماسكة أقامتها كأقليات في الدول التي أقامها الخوارج والعلويون في المغرب[3]. ووجود المعتزلة هناك لم يكن قليلًا فقد ذكر البلخي أن البيضاء[4] وحدها فيها مائة ألف تحمل السلاح يقال لهم الواصلية[5]، بل إن عدد الواصلية داخل الدولة الرستمية قد بلغ ثلاثين ألفاً[6]، بل ويذكر الشمَّاخي الأباضي أن قبائل البربر

---

(١) طبقات المشايخ بالمغرب ج(٢) ص(٢١٤).

(٢) انظر: دراسات إسلامية في الأصول الأباضية ـ بكير أعوشت ص(٨).

(٣) انظر: الحركات السرية في الإسلام ص(٩٧).

(٤) البيضاء: كورة بالمغرب ـ انظر: معجم البلدان (١/٥٢٩).

(٥) المقالات ص(١٠٩).

(٦) تاريخ ابن خلدون ج(٦) ص(١٢١) ـ طبعة بولاق سنة (١٢٨٤هـ). (١٩٥٧م).

في أفريقيا الشمالية كانوا على مذهب واصل بن عطاء[1].

فكان للمعتزلة وجود لا يستهان به في المغرب الإسلامي، وقد جرت بين الطرفين مساجلات كثيرة باللسان ذكرها الدرجيني في طبقاته[2] وكانت المناظرات بينهم سجالاً تبادلوا فيها النصر والهزيمة، وإن كانت قد تحولت في بعض مراحلها من مناظرة باللسان إلى حروب بالسنان، لكن الحروب لم تكن من أجل تباين الأفكار وعدم اقتناع أحدهما بفكر الآخر، وإنما كانت بسبب أن المعتزلة اعتقدت أن عبدالوهاب بن رستم قد خرج على الشريعة واغتصب الإمامة قسراً، وبسبب بعض النزعات القبلية بين الفريقين[3].

أعود فأقول: إنه يحتمل أن تكون هذه المناظرات قد أفرزت عن شيء من التوافق في الآراء مالت فيه الأباضية إلى أقوال المعتزلة واعتقدتها ودانت بها بعد ذلك، والمناظرات غالباً ما تخرج بمثل هذه النتائج، ولهذا لما أرسل واصل بن عطاء بعض رجال المعتزلة لمناظرة الجهم بن صفوان، عادوا وهم يدينون بالجبر على مذهب الجهم بن صفوان، وقد سبق بيان ذلك.

السبب الثالث: «انطلاق دعوة الخوارج الأباضية من البصرة»:

يتفق المؤرخون من الأباضية وغيرهم على أن البصرة هي منطلق دعوة الخوارج الباقين بعد النهروان، وأن دعوتهم قد تركزت هناك في النصف الثاني من القرن الأول، وأنها كانت مكان انعقاد الحلقات العلمية، وأن الوفود كانت تأتي من مختلف الجهات لأخذ العلم من رجال الخوارج الذين مالوا إلى مذهبهم، وأنهم كانوا يرسلون تلاميذهم من البصرة إلى مختلف الأمصار الإسلامية إذا علموا منهم أخذ العلم كاملاً من مركز دعوتهم «البصرة»[4].

---

(١) انظر: السير ص(١٥٤).

(٢) انظر: ج(١) ص(٥٧)، وبعدها.

(٣) انظر: الخوارج في بلاد المغرب ـ د. محمود إسماعيل ص(١٦٠).

(٤) انظر: سير أبي عمار عبدالكافي ص(٢٧، ٢٨)، والخلافة والخوارج في المغرب العربي الصراع بينهم حتى قيام دولة الأغالبة ـ رفعت عبدالمطلب ص(٢٣).

فالبصرة هي مركز تلقي العلم عندهم، وهم لم يخرجوا منها إلا بعد أن ضاقوا ذرعاً بمواقف بني أمية منهم، وقد كانت دعوتهم في البصرة سرية وأطلقوا عليها مرحلة الكتمان[1].

والمعتزلة كذلك ظهرت في البصرة وتكونت فيها، وكان أكبر رجالها في البصرة كواصل بن عطاء وعمرو بين عبيد وأبي الهذيل العلاَّف، والنظَّام والجبائيين، وكلهم أرباب مدرسة البصرة الاعتزالية[2]، وقد ألمحت إلى أن المعتزلة لم تكن تظهر عقائدها بشكل واضح خوفاً من بني أمية، فكانت في بدايتها تعيش تقريباً نفس الظروف التي تعيشها الخوراج.

ويذكر بعض المؤلفين أن واصل بن عطاء حاول في ذلك الوقت التوفيق بين القوى المعارضة لبني أمية وهم «الخوارج والشيعة والمعتزلة» وسعى إلى إصلاح ذات بينهم، وتكثيف الجهود في مواجهة بني أمية، ورأيه في الإمامة دليل على ذلك حيث وافق الخوارج في مبدأ اختيار الإمام من قريش أو غيرها، واقترب من قول الشيعة حيث قال بأن وجود الإمام واجب على أهل كل عصر، وكانت ثمرة هذا أن تلك الفرق طوعت معتقداتها السياسية آنئذ فتقاربت أراؤها، وتآزروا في موقفهم من بني أمية[3].

فتكون المعتزلة بهذا قد أخذت من غيرها، وأخذ منها غيرها، ومن أولئك الخوارج فكان التجاور في البصرة سبباً من أسباب تأثير المعتزلة في الخوارج وتأثرهم بهم أيضاً.

السبب الرابع: «قرب نظريات المعتزلة من نفوس الخوارج»:

فحينما خرج الخوارج عن جماعة المسلمين لم يكن لهم في الأول عقائد ونظريات يختصون بها ويتميزون عن غيرهم إلاَّ قولهم بنفي التحكيم وما ترتب عليه من تكفير الراضين بذلك التحكيم من الأئمة والعامة، ثم إنهم لما آلوا إلى الهدوء والتؤدة وكادت ثوراتهم أن تختفي، وفضَّلوا عدم

---

(١) انظر: سير أبي عمار عبدالكافي ص(٢٧).

(٢) انظر: مذاهب الإسلاميين ـ عبدالرحمن بدوي ص(٤٥).

(٣) انظر: الحركات السرية في الإسلام ـ د. محمود إسماعيل ص(٩٠).

الخروج والمنابذة بالسيف، عادوا ليقرروا لأنفسهم عقائد وأصولاً ليستطيعوا من خلالها المحافظة على هذه الفرقة ويبقوا على التصاق الأتباع بها.

وكانت المعتزلة في ذلك الوقت قد خرجت بعقائد ونظريات فيها كثير مما تميل إليه الخوارج، بل وفيها بعض ما يقارب نظرتهم إلى المخالفين، ثم إنهم لما رأوا أن الإنكار على المعتزلة من بني أمية لم يكن في درجة إنكارهم على الخوارج رغم التقارب في الرأي زادوا في ميلهم إلى المعتزلة، وزاد في ذلك أيضاً أن الناس لم يكن موقفهم من المعتزلة حين أطّلت برأسها كموقفهم من الخوارج.

وبهذا تبين أن المعتزلة قد صاغت مبدأ الخوارج بشكل معقول إلى حدٍ ما، وعليه فهم أفضل فرقة يمكن أن تأخذ بنظرياتها وآرائها إضافة إلى عقائدهم الأولى التي خرجوا بها.

وجملة العقائد التي وجد فيها الخوارج ما يتناسب مع مبدئهم عند المعتزلة:

١) عقيدة المعتزلة في صاحب الكبيرة: فهم قد كفّروه ولكن بطريقة مغلفة وخادعة، فقالوا: هو في منزلة بين منزلتي الإيمان والكفر وهي الفسق في الدنيا فأخرجوه من دائرة الإيمان. وحكموا عليه بالخلود في النار في الآخرة. وهذا قاطع في تكفيره، وهذا هو ما عند الخوارج لكن الصيغة اللفظية تختلف، ولهذا عاد المتأخرون من الخوارج وهم الأباضية عن رأيهم في صاحب الكبيرة لينفوا عنه الكفر الصريح في الدنيا، ويسموه بأنه كافر كفر نعمة أو منافق، والنفاق كما قالوا منزلة: بين الإيمان والشرك[1]. وسيأتي تفصيل ذلك إن شاء الله.

٢) الموقف من أهل صفين: فالمعتزلة تقول بفسق إحدى الفرقتين على ضابط الفسق عندهم وحال الفاسق في الآخرة، وهو قريب من نظرة الخوارج الذين صرحوا بتكفيرهم.

٣) موقف واصل بن عطاء من خلافة عثمان وإنكاره على عثمان بعض

---

(١) الأباضية بين الفرق الإسلامية ـ علي معمر ص(٢١٤).

الأحداث في الست الأواخر من خلافته، وتوقفه في قاتليه مما يدل على تجويزه الثورة عليه وخلعه على أنه غيَّر وبدَّل[1]. وهو قريب من موقف الخوارج، وإن كان الخوارج رتبوا على ذلك تكفيره، والمتأخرون منهم قالوا بقول المعتزلة في التوقف[2].

٤) موقف واصل بن عطاء من خلافة بني أمية، فواصل كان يتبرأ من معاوية وعمرو بن العاص كما ذكر الخياط[3]، وأصبحت هذه عقيدة عند المعتزلة حتى قال قائلهم:

نبرأ من عمرو ومن معاوية   ومن معافي الزمان غالية[4]

فقد كان واصل بن عطاء يضمر كراهية شديدة لبني أمية، لأنه يرى أنهم اغتصبوا الحكم، وكانوا ذوي بطش وعسف[5]، وهذا هو رأي الخوارج في بني أمية فهذا مرداس بن أدية يقول وقد أزمع الخروج على بني أمية:

وقد أظهروا الجور الولاة وأجمعوا   على ظلم أهل الحق بالغدر والكفر[6]

فموقف واصل من بني أمية يشبه موقف الخوارج.

٥) رأي المعتزلة في الإمامة كذلك يوافق رأي الخوارج، خاصة في عدم اشتراط القرشية وفي مسألة الخروج على الأئمة كما تقدم.

فلما رأى الخوارج تمثّل هذه الأمور في المعتزلة مالت إليهم واقتربت أقوالهم كثيراً من أقوال المعتزلة في هذه الأمور التي هي أصلاً مبادىء خارجية، ولكنهم رأوا طريقة المعتزلة في التعبير عنها أفضل من طريقتهم الأولى الغالية،

---

(١) انظر: واصل بن عطاء وآراؤه الكلامية ـ سليمان الشوايش ص(٢٩٠، ٢٩١).

(٢) أصدق المناهج في تمييز الأباضية عن الخوارج ـ سالم السمائلي ص(٢٩).

(٣) انظر: الانتصار والرد على ابن الراوندي الملحد ص(٩٨).

(٤) انظر: فضل الاعتزال ص(٢٦٥)، من نظم البشر بن المعتمر.

(٥) انظر: واصل بن عطاء ـ الشواشي ص(٩٧).

(٦) ديوان شعر الخوارج ـ د. إحسان عباس ج(٢) ص(٦٥).

ثم بعد ذلك توسعوا في الأخذ عن المعتزلة فأخذوا عنهم رأيهم في التوحيد وفي القدر عند بعضهم وفي الوعد والوعيد وتأويل بعض مسائل الآخرة، منتهجين نهج المعتزلة في الاستدلال على ذلك كله إلى حدٍ ما، على ما سيأتي بيانه إن شاء الله، علماً بأنه لم يكن لأوائلهم كلام في هذه المسائل.

السبب الخامس: ساعد الانفتاح الذي ظهر في المتأخرين منهم على فتح الباب للاتصال بغيرهم. ويعلل بعض المؤلفين للانغلاق والانزواء الذي عاشه أوائل الخوارج بالظروف التي أحاطت بهم، والحياة التي عاشوها مع خلفاء بني أمية، ثم لما استجمعت هذه الفرقة قوتها مادياً وفكرياً، فتحت باب الاتصال بغيرهم وأخذوا يرفعون شعار التوفيق والتأليف بين الفرق، فها هو الأباضي المتأخر علي معمر يقول: «إن جميع الفرق والمذاهب الإسلامية تقف متساوية على صعيد واحد فليس فيها فرقة أفضل من فرقة ولا مذهبٌ خيراً من مذهب»[1] فهذا الانفتاح كان له دور في تأثرهم بغيرهم وأخذهم عن غيرهم منذ أن تم لهم التمكن والأمن.

السبب السادس: لاحظ بعض المستشرقين أثر المعتزلة على الخوارج وخاصة في الشمال الإفريقي[2]، وهو يرى أن سبب ذلك لا يخلو مما يلي:

١) أن خوارج شمال أفريقيا «الأباضية» أخذوه من الشرق قبل أن ينزحوا إلى بلاد المغرب.

٢) أو أنهم تقبلوا مذهب المعتزلة في شمال أفريقية تحت تأثير اتصالهم بالأدارسة من الشيعة، وبمعتزلة أقليم طنجة القديم مدفوعين بعاطفة ضد أهل السنة.

٣) أو أنهم أضافوا من بعد في أفريقية عناصر معتزلية جديدة إلى ماكان في الأصل مشتركاً بين المعتزلة وأباضية الشرق.

---

(١) انظر: الأباضية بين الفرق الإسلامية ص(٤٢٥)، والفكر السياسي عند الأباضية ـ عرون جهلان ص(٩٩).

(٢) الأباضية تاريخ فلسفة الإسلام في القارة الإفريقية ـ د. يحيى هويدي ج(١) ص(٥٦).

٤) أو أن مذهب الأباضية في الشرق سار ومذهب أباضية المغرب بخطى واحدة متساوية تحت تأثير معتزلي[١].

وكل هذه الأسباب مقبولة وممكنة في حصول هذا التأثير من المعتزلة علي الخوارج وخاصة الأباضية، ولعل ما تقدم من أسباب فيه تفصيل لبعض ما أجمل هنا، ولكن لي وقفة عند السبب الثاني الذي ذكره هذا المستشرق وهو أثر الأدارسة في نقل عقائد المعتزلة إلى متأخري الخوارج «الأباضية».

فإني أرى هذا السبب قوياً ومؤثراً في نقل عقائد المعتزلة إلى الخوارج لأمرين:

الأول: أن الأدارسة شيعة زيدية والزيدية أعظم الفرق تأثراً بالمعتزلة[٢].

الثاني: أن الخوارج يقرّبون الزيدية ويعتبرون أنها لا تخالف الخوارج إلا في ثلاث مسائل: قولهم بتفضيل علي على أبي بكر وعمر، وتجويزهم لتحكيم الحكمين وقولهم بتشريك أهل التأويل ممن يؤدي تأويله إلى التشبيه[٣]، وإذا كان هذا هو رأي الخوارج في الزيدية، فلا غرو بعد ذلك أن يكون للأدارسة الزيدية دور في نقل عقائد المعتزلة التي أخذوها وهضموها إلى الخوارج.

المبحث الثالث
«مظاهر تأثير المعتزلة في الخوارج»

ظهر تأثير المعتزلة في الخوارج في عدة مسائل، وهذا التأثير يختلف من مسألة إلى أخرى. فبينما يقوى التأثر بالمعتزلة في مسائل حتى يتطابق

---

(١) هو: جولد تسيهر، انظر: التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية، ترجمة وتأليف عبدالرحمن بدوي ص(٢٠٨، ٢٠٩).

(٢) الأباضية مقالات الإسلاميين ـ البلخي ص(١١٠).

(٣) انظر: الأباضية بين الفرق الإسلامية ـ علي معمر ص(٤٢٦).

تماماً مع ما عند المعتزلة، تجده في مسائل أخرى يخف ويتدرج في الخفة حتى يكاد يختفي في بعض المسائل، وأهم المسائل التي ظهر فيها أثر المعتزلة على الخوارج هي:

١) في منهج الاستدلال على أمور العقيدة.

٢) في توحيد الله سبحانه وتعالى (الأسماء والصفات ـ الرؤية ـ خلق القرآن).

٣) في القدر.

٤) في الحكم على مرتكب الكبيرة.

٥) في إنفاذ الوعد والوعيد.

٦) في تأويل بعض أمور الغيب والآخرة.

وسأعرض لهذه المسائل بالتفصيل مبيناً مدى أثر المعتزلة على الخوارج في كل مسألة عن طريق عقد المقارنة بين قول المعتزلة والخوارج في كل مسألة ملتمساً في ذلك الإنصاف إن شاء الله تعالى.

أولاً: منهج الاستدلال على أمور العقيدة:

يقوم منهج الاستدلال عند المعتزلة على:

١) الاعتماد على العقل في الاحتجاج وتقديمه على النقل.

٢) رد خبر الآحاد في العقيدة.

٣) تأويل ما جعلوه متشابهاً من صريح النصوص.

وقد تقدم الكلام على هذه الأمور عند المعتزلة، وفصلت القول في الأمر الأول، والثالث، وأشرت إلى الثاني بشيء من الإجمال، وسوف أفصل ما أجمل من هذه الأمور عند بيان تأثر الخوارج بكل أمرٍ منها.

وإليك مدى تأثر الخوارج بالمعتزلة في هذا المنهج:

١) أما تأثرهم بالمعتزلة في الاعتماد على العقل: فقد قرر الخوارج

قديماً وحديثاً أن العقل يصل بمفرده وبمجرده وباستقلاله عن السمع إلى المعارف على النحو الذي تمذهب به المعتزلة[1]. وقرروا أن بالعقل تقوم الحجة في معرفة الله تعالى وإثبات ربوبيته، بل وعبادته، وهذا الأمر أشار إليه أصحاب المقالات كالمفيد والشهرستاني وغيرهما، وأكده كلام الخوارج المتأخرين من الأباضية، فالمفيد يقول: «أما المعتزلة والخوارج والزيدية فعلى خلاف ذلك أجمعوا وزعموا أن العقول تعمل بمجردها عن السمع»[2] ويذكر الشهرستاني أن فرقة من فرق الخوارج وهم الأطرافية[3] قالت بالواجبات العقلية، وهي قريبة من الديانة العقلية اللازمة على نزعة المعتزلة العقلانية.

كذلك أشار العلماء إلى أن الخوارج تقول بالتحسين والتقبيح العقليين على منهج المعتزلة، فقد قرروا أن العقل يدرك به حسن الأفعال وقبحها مرتبين على ذلك الثواب والعقاب، ومقررين أن الشرع إذا ورد بها كان مخبراً عنها لا مثبتاً لها[4].

فهم يقررون هذه النزعة العقلية الاعتزالية، وهذا الكلام هو الراجح في حال الخوارج، لأنه منقول عن الشهرستاني الذي اطلّع على مؤلفات الخوارج القديمة، وهو أكثر إحاطة بالديانات والفرق والنحل، وأضيف إليه كلام المفيد الشيعي الذي اطلع على أقوالهم إما من خلال مؤلفاتهم، أو من خلال مناظراته معهم والاتصال بهم[5].

ولهذا كان الذين ينقلون خلاف ذلك عن الخوارج ينقلونه بصيغة التضعيف له كقوله أبي الحسن الأشعري في المقالات: «وحكى حاكٍ عن الخوارج أنهم لا يرون على الناس فرضاً ما لم يأتهم الرسل، وأن الفرائض تلزم بالرسل»[6].

---

(١) انظر: آراء الخوارج الكلامية ـ الطالبي ج(١) ص(١٥٥، ١٥٦).

(٢) أوائل المقالات ص(١٢)، ط تبريز (١٣٦٤هـ).

(٣) الأطرافية: إحدى فرق الخوارج الغلاة ورئيسهم غالب بن شاذك من سجستان. انظر: الملل والنحل (١/١٣٠).

(٤) نهاية الإقدام في علم الكلام ص(٣٧١)، وآراء الخوارج الكلامية ج(١) ص(١٥٦).

(٥) انظر: آراء الخوارج الكلامية ج(١) ص(١٥٦ ـ ١٥٩).

(٦) ج(١) ص(٢٠٦).

فهذه الصيغة من الأشعري ليست قاطعة في نسبة ذلك المنهج إليهم، ثم إنها لا تلغي ما تقرر سابقاً من أن الخوارج على الأقل يثبتون المعارف عن طريق العقل، ويوجبون جملة التوحيد عن طريقه، ويبقى نص أبي الحسن الأشعري مخصوصاً بالفرائض والشرائع.

وهذا الكلام الذي قرره المتقدمون عن الخوارج وقفت على ما يشير إليه من كلام الخوارج المتأخرين «الأباضية»، فهذا إمامهم أبو طاهر الجيطالي[1] وهو من علماءهم في القرن الثامن الهجري يقول: «إن الله سبحانه خلق الدنيا وحفها شهواتٍ، وملأها آفات وأسكنها الثقلين من عباده... ثم ركب فيهم عقولاً غريزية يتعلق التكليف بكمالها،...، جعله - أي العقل - الله أصلاً لشريعته وجعل أحكام الدنيا مدبرة بواسطته، وألف بين خلقه، وساوى بين أهله في التكليف وأداء الحق، وجعل ما تعبدهم به مأخوذاً من واجب عقلي ورد الشرع بتأكيده، ومسموعاً من خطابٍ نقلي لا يمنع العقل من جوازه»[2].

وهذا علاَّمتهم محمد بن يوسف أطفيش[3] يقول: «أما الحجة فهي عندي العقل لمن لم يلق أحداً يعلِّمه، فإنه يعلم بعقله أن لنفسه وما يشاهده من أرضٍ وسماء وبحر وجبل وشجر ونحو ذلك من الأجسام صانعاً»[4] ثم يقرر إلزام الإنسان بتوحيد العبادة بدليل العقل فيقول: «والأصل عدم التعدد والتعدد موجب فساد ولا فساد، فقد أدرك أن له رباً محسناً فيحتاج بعقله إلى أن يخدمه؛ لما طبع في النفس حب من أحسن إليه»[5].

---

(١) أبو طاهر إسماعيل بن موسى الجيطالي النفوسي من علمائهم من القرن الثامن، توفي سنة (٧٥٠هـ)، انظر: مقدمة كتاب قواعد الإسلام (١/هـ - ز).

(٢) قواعد الإسلام - صححه وعلق عليه بكلي عمر ج(١) ص(٢، ٣).

(٣) هو محمد بن يوسف بن عيسى بن صالح، وينتهي نسبه بعمر بن حفص جد الأسرة الحفصية في تونس، وهو القطب عند الأباضية، وبلغ عندهم أعلى رتبة في الاجتهاد، له مؤلفات منها «تيسير التفسير» و «وفاء الضمانة» وغيرها ت سنة (١٣٣٢هـ). انظر: أضواء على بعض أعلام عمان قديماً وحديثاً - عبدالله بن سالم الحارثي ص(٤٢ - ٤٥).

(٤) كشف الكرب ج(١) ص(٢٧).

(٥) المصدر السابق ج(١) ص(٢٧).

ويقول: «من لم يصله سماع يؤآخذ على عدم معرفة الله تعالى لأنه قد وصلته حجة التوحيد بمشاهدة وجود ذاته.. .إلخ»[١] وقال: «وشكر المنعم عندي واجب بالعقل... فيجب عليه بعقله شكره»[٢] ومع تقريره هذا فهو يقرر أيضاً أن هذا مذهب المعتزلة[٣]. وهم يستدلون بأثر لا أصل له إلاّ عندهم ونصه: «والتعبد مأخوذ من عقل متبوع وشرع مسموع»[٤].

والعقل عندهم مصدر التحسين والتقبيح والمدح والذم فهذا عالمهم البطاشي يقول:

أفضل ما قد أنعم الله العلي ... به على عباده العقل الجلي
لأنما بالعقل يعرف الحسن ... من القبيح والصفا من الدرن
ويجب الحمد مع الذم به ... ويلزم التكليف في أصحابه[٥]

فبهذه النقولات التي جمعت من أكثر من كتاب من كتبهم، تكون قد اكتملت الصورة عن تأثر الخوارج بالمعتزلة في الاعتماد على العقل على أنه الحجة في معرفة الله والإقرار بربوبيته، والقيام بعبادته وشكره، وأنه مصدر التقبيح والتحسين، والمدح والذم بل والتكليف، وتتأكد هذه الأمور باهتمام الخوارج بعلم الكلام القائم على القواعد العقلية المحضة، والذي أسسه المعتزلة، والذي يقوم على إثبات العقائد الدينية وتقريرها والدفاع عنها بالأدلة العقلية.

فإن الخوارج قد بحثوا فيه وفي مقدماته، فهذا المصعبي من علماء الخوارج الأباضية في القرن الثاني عشر قد ألف كتاباً في الفلسفة وأصول الدين عرض فيه علم الكلام كاملاً، وكثيراً من علوم الفلسفة، وكانت نظرته لعلم الكلام كنظرة المعتزلة دون مبالغة، فهو يقول في غايته وفائدته مثلاً: «وفائدة علم الكلام الترقي من حضيض التقليد إلى ذروة الإيقان، وإرشاد

---

(١)(٢)(٣) انظر: المصدر السابق ص(٢٨).

(٤) مكنون الخزائن وعيون المعادن ـ موسى البشري ج(١) ص(٢١٦)، ومنهج الطالبين وبلاغ الراغبين ـ خميس الرستاقي ـ ت سالم الحارثي ج(١) ص(٦٣)، ومختصر العدل والإنصاف ـ أبي العباس الشماخي ـ بإشراف يحيى الراشدي ـ ومحمد العتبي ص(٨).

(٥) سلاسل الذهب ـ البطاشي ج(١) ص(٤).

المسترشدين بإيضاح المحجة، وإلزام المعاندين بإقامة الحجة... وبناء العلوم الشرعية عليه فإنه أساسها، وإليه يؤول أخذها واقتباسها، وصحة الاعتقاد والنية»[1].

ويقول: «قد علمت أن علم الكلام أهم الأمور وأعلاها، وغايته أشرف الغايات وأنفعها، ودلائله يقينية يحكم بها صريح العقل وقد تأيدت بالنقل، فهي الغاية في الوثاقة بخلاف الإلهي»[2].

فالتشكيك في اعتماد الخوارج على العقل ليس له مكان، وينفيه كلام الخوارج أنفسهم الذي يقرر تلك النزعة العقلية الاعتزالية في تقرير التوحيد[3]، ولكني أشير هنا إلى أن من الخوارج الأباضية من نفى القول بالتحسين والتقبيح العقليين، ولكنهم قليل بالنسبة إلى الذين أثبتوه على طريقة المعتزلة[4]. إلا أن منهم أيضاً من نفى قيام الحجة بالتكليف بمجرد العقل دون قيام الحجة الرسالية مع تقريرهم عدم عذر من لم تبلغه دعوة أحد من الرسل وهو مقيم على الكفر لجهله، فقالوا: إن مثل هذا لا يسعه أن يقيم على كفره لصحة بصره[5]، ويعني كلامهم أنه قد ثبت عندهم عن طريق عقله وجود رب، فقد عرفه بعقله فوجب عليه معرفة كيف يعبده، فهم ينفون التكليف بالعقل، ولكنهم يقررون أن معرفة الله عقلية مجردة، والذي يدل على قلة هؤلاء قول محمد أطفيش: «ومذهب بعض أصحابنا والأشعرية بأن شكر المنعم واجب شرعاً لا عقلاً»[6].

وأخيراً أقول: إن الأدلة التي استدل بها الأباضية على كثيرٍ من

---

(١) كتاب معالم الدين ـ المصعبي ج(١) ص(٢٠).
(٢) المصدر السابق ج(١) ص(٢٠).
(٣) انظر: الأباضية عقيدة ومذهباً ـ د. صابر طعيمة ص(٨٩، ٩٠)، وهو يقرر اعتماد الأباضية على النقل فقط.
(٤) انظر: مثلاً كتاب معالم الدين ـ المصعبي ج(١) ص(٢٨٩).
(٥) انظر: الموجز ـ أبي عمار عبدالكافي ـ ت عمار الطالبي ج(٢) ص(١٤٢)، والمعتبر ـ أبي سعيد الكدمي ج(١) ص(٦٢ ـ ٩٣).
(٦) كشف الكرب ج(١) ص(٢٨)، ومشارق أنوار العقول ـ السالمي ص(٤٢).

عقائدهم كما سيأتي بيانه ـ إن شاء الله تعالى ـ أدلة عقلية في الغالب استدل بها الذين سبقوهم في بعض البدع كالتعطيل ونفي الرؤية وغيرها، وهذا يؤكد ما ثبت آنفاً من أن الخوارج يعتمدون كثيراً على الحجج العقلية الكلامية أكثر من اعتمادهم على الأدلة النقلية.

٢) وأما تأويل ما جعل متشابهاً ومجازاً من ظواهر النصوص:

فقد سبق أن بينت أن التأويل في أصله بدعة خارجية، وأن الخوارج أول من فتح بابه في الفرق الإسلامية، لكن أوائلهم في استخدام التأويل كانوا يتعاملون مع نصوص معينة كنصوص الحكم بغير ما أنزل الله، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، والوعد والوعيد لا على أنها من المتشابه الذي يجب تأويله، بل فهموها على غير وجهها جاهلين بمعناها الذي بيَّنه الرسول ﷺ في سنته.

أما التأويل القائم على إثبات التشابه في النصوص المحكمة، والمعتمد على إلصاق المجاز بنصوص القرآن والسنة وقياس معاني النصوص على المعاني المستعملة في اللغة ثم تحريف معاني تلك النصوص، فهذا لم يظهر في الخوارج إلاَّ متأخراً بعد ظهور المعتزلة.

فالمعتزلة هم الذين استخدموا هذا التأويل بهذه الكيفية فإنهم أولاً جعلوا عقولهم هي الفارق بين المحكم والمتشابه، فما وافق عقولهم من نصوص الكتاب والسنة المتواترة جعلوه محكماً لأنه وافق أصولهم، وما خالف عقولهم جعلوه متشابهاً لأن ظاهره مخالف لأصولهم ثم تسلَّطوا عليه بالتأويل[(١)]، يقول القاضي عبدالجبار: «يجب أن يرتب المحكم والمتشابه جميعاً على أدلة العقول»[(٢)].

والمعتزلة كذلك أول من أحدث تقسيم الكلام إلى حقيقة ومجاز، فلم يتكلم به الصحابة والتابعون، ولا الأئمة المشهورون في العلم، ولا أئمة

---

(١) انظر: موقف المتكلمين من الاستدلال بنصوص الكتاب والسنة ـ سليمان الغصن ج(١) ص(٣٨٣).

(٢) متشابه القرآن ص(٧)، وانظر: تطبيقهم في تنزيه القرآن عن المطاعن ـ القاضي عبدالجبار من أول الكتاب إلى آخره.

اللغة والنحو، بل هو مصطلح حادث، وأنه كما قال شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله: «والغالب أنه من جهة المعتزلة ونحوهم من المتكلمين»[1].

فوضع المجاز الذي هو قسيم الحقيقة أي: اللفظ المستعمل في غير ما وضع له[2]. كانت بدايته من المعتزلة ثم سرى في كثير من الفرق الأخرى بتأثير المعتزلة التي استخدمت هذا المجاز في تقرير أصولها المبتدعة الفاسدة، فاستخدموه في صفات الله سبحانه فجعلوها مجازات استعملت في غير موضعها، ثم تأولوها ونفوها عن الله تعالى فتوصلوا به إلى التعطيل.

واستخدموه أيضاً في تقرير أصلهم الثاني «العدل» القائم على نفي القدر بنفي خلق الله أفعال العباد[3]، وجعلهم الهدى والضلال مجازات ليس معناها ما ظهر منها[4]، وجعلوا إطلاق لفظ الإيمان على العمل إنما هو من باب المجاز ليتوصلوا إلى القول بالمنزلة بين المنزلتين، وذلك أن الشرع قد نقل لفظ الإيمان من أصل وضعه اللغوي إلى المعنى الشرعي فصار بالشرع اسم مدح لا يستحقه صاحب الكبيرة، لأنه لا يستحق المدح والتعظيم ثم أخرجوه من دائرة الإيمان[5].

ثم رتبوا على ذلك القول بالوعد والوعيد والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ومن ثم صار تفسير المعتزلة للقرآن يعتمد على الكلام العقلي، وعلى المدلولات اللغوية والبلاغية من خلال شواهد الشعر واللغة، وأصبحت تلك المجازات والمعاني اللغوية هي الموجه الحقيقي للتفسير الاعتزالي حتى صارت مهمة التفسير عندهم بحثاً لغوياً في التوحيد والعدل[6].

---

(١) الإيمان: بتخريج محمد ناصر الدين الألباني ص(٨٤)، وانظر: مختصر الصواعق المرسلة ج(٢) ص(٢٩٣).

(٢) انظر: كتاب الإيمان ص(٨٦).

(٣) انظر: مختصر الصواعق المرسلة ج(٢) ص(٢٤١ ـ ٢٩٧).

(٤) انظر: مفهوم العدل في تفسير المعتزلة للقرآن ـ محمود كامل ص(٣٤٤).

(٥) انظر: شرح الأصول الخمسة ـ القاضي عبدالجبار ص(٧٠٢)، وبطلان المجاز ـ الصياصنة ص(٥٧)، ومسائل الإيمان ـ القاضي أبي يعلى. دراسة وتحقيق ـ سعود الخلف ص(٢٩٩).

(٦) انظر: مفهوم العدل في تفسير المعتزلة للقرآن الكريم ص(١٠٢).

أعود لأؤكد أن هذا التأويل العقلي لم يظهر بشكل جلي في فرقة قبل المعتزلة، ولم يستخدم في صفات الله خاصة إلاَّ من قبلهم أولاً، ثم ظهر في الفرق الأخرى التي تأثرت بهم، ابتداءً بالخوارج كما قال شيخ الإسلام في هذه الفرقة: «ولم يعرف فيهم الكلام وتأويل الصفات إلاَّ بعد ظهور المعتزلة، ومتكلمي الشيعة، أما قدماء الخوارج الذين في عهد الصحابة والتابعين فقد سبقوا هذه المقولات المنسوبة للجهمية والمعتزلة»[1].

فالخوارج المتأخرون اعتمدوا على التأويل العقلي كما هو عند المعتزلة وخاصة في نصوص الصفات، فقد جعلوا ظاهر تلك النصوص من المتشابه وجعلوا المحكم فيها هو ما يقرره العقل، ثم عمدوا إلى التأويل العقلي.

يقول المصعبي: «اعلم أنما يجوزه العقل، إذا أخبر الشرع بوقوعه يجب أن نؤمن به على ظاهره، وندع تأويله، إذ هو مع ذلك بدعة، وأما ما أخبر به وكان ظاهره مستحيلاً في العقل بأن نصرفه عن ظاهره الممتنع، لأنا نعلم أن الشرع لا يخبر بوقوع ما لم يمكن وقوعه، فلو كذبنا العقل وعملنا بظاهر النقل المستحيل لأدى ذلك إلى انهدام النقل أيضاً، لأن العقل أصل لثبوت النبويات التي يتفرع عنها صحة النقل، فيلزم اذاً من تكذيب العقل تكذيب النقل، ثم من بعد صرف اللفظ عن ظاهره الممتنع، إن لم يكن له بعد ذلك إلا تأويل واحد صحيح تعين الحمل عليه»[2].

فهذا النص بطوله يظهر منهج الخوارج في الاستدلال والمتأثر بمنهج المعتزلة في هذه القضية وهي قضية التأويل، ففي النص أشارة إلى أن المحكم هو ما يقرره العقل[3]، فإذا وافقه النقل فإنه لا يجوز تأويله، وإذا خالفه فإنه متشابه يجب صرفه وتأويله عن ظاهره وإعادته إلى المحكم وهو ما يقرره العقل، وتأويل ظاهر ذلك النص يكون بإلحاق هذه الصفات الظاهرة من النص بما يوافق هذه الظواهر من مجازات اللغة فإن جاز منها

---

(١) بيان تلبيس الجهمية ج(٢) ص(٥٦٤) ت د. رشيد حسن.

(٢) كتاب معالم الدين ج(٢) ص(١٩٣).

(٣) انظر: بصيرة الألباب إلى دار المآب ـ مداد بن سعيد ص(٢١١).

شيء فتكون من مجازات اللغة وإلاً فإنها مما لا يجوز لله أصلاً[1].

وهذا هو ما كانت المعتزلة قد أصلته وجعلته قاعدة من قواعد استدلالاتها على العقائد، وقد طبقه الخوارج على صفات الله الذاتية كالنفس، والوجه، والعين واليد ونحوها، وعلى بعض صفاته الفعلية كالمجيء والنزول ونحوها كما سيأتي بيانه إن شاء الله مفصلاً.

وقد جاء في مسند الربيع بن حبيب وهو أعظم كتاب يعوّل عليه متأخروا الخوارج من الأباضية قول الربيع: «فإن سأل المسترشد عن تفسير الآي المتشابهات والدلالة على معانيها من قول الله عز وجل: ﴿ٱلرَّحْمَٰنُ عَلَى ٱلْعَرْشِ ٱسْتَوَىٰ ۝٥﴾ [طه: آية ٥] وقوله: ﴿وَجَآءَ رَبُّكَ وَٱلْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا ۝٢٢﴾ [الفجر: آية ٢٢] وقوله: ﴿بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ﴾ [ق: آية ٣٨] وقوله: ﴿لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ﴾ [الشورى: آية ١١]. وما أشبه ذلك من كتاب الله... قيل للسائل: إن جميع ما سألت عنه متشابه لا يدرك علمه بظاهره ولا بنصه؛ لأن النص واحد والمعاني متباينة فلا بد من كشف معانيها وإيضاح سبلها... إلخ»[2].

فهم بهذا يعودون بمنهج التأويل إلى أسلافهم الماضية، ما تزال مصادرهم ـ كما يقرر أحدهم ـ أنها من ذلك الحين إلى يومنا هذا تسلك نفس المسلك، وتلجأ إلى التأويل اعتماداً على المجاز وعلى العرف اللغوي وعدم الوقوف عند الظاهر؛ لأن الوقوف عنده ـ كما يزعمون ـ يؤدي إلى التناقض فلم يبق إلا الاعتماد على التأويل الذي تقبله اللغة، وهي في هذا تتفق مع المعتزلة في تأويل المتشابهات عامة واعتماد المجاز[3].

٣) وأما رد أخبار الآحاد:

فكنت أشرت بإجمال إلى أن المعتزلة لهم موقف خاص من السنة ومن

---

(١) فواكه العلوم في طاعة الحي القيوم ـ عبدالله ج(١) ص(١٣٢، ١٣٣).

(٢) الجامع الصحيح مسند الربيع بن حبيب ـ ت محمد إدريس ج(٣) ص(٣٣٨، ٣٣٩).

(٣) انظر: البعد الحضاري للعقيدة الأباضية ـ د. فرحات الجعيبري ص(٢٧٣ ـ ٢٧٧).

رواتها فهم لا يقبلون من السنة في إثبات العقائد إلا الحديث المتواتر، ويردون أخبار الآحاد، وأما موقفهم من الرواة فكنت قد بينت أن المعتزلة لا يرون عدالة الصحابة كلهم وأن ألسنتهم وأقلامهم قد رمت بعض الصحابة بالفسق وخلافه، ونفت عنهم العدالة وأن يكونوا ثقات في نقل هذا الدين[1].

وعند الوقوف على موقف الخوارج من السنة النبوية، فإنه يظهر تأثرهم بموقف المعتزلة سواءً من الرواة نقلة السنة، أو من الاستدلال بالسنة نفسها باستثناء المتقدمين الأوائل من الخوارج فإنهم كانوا جاهلين بسنة الرسول ﷺ ومقتصرين على الاستدلال بالقرآن الكريم غالباً[2].

أما المتأخرون فقد تأثروا كثيراً بمنهج المعتزلة في السنة ورواتها.

فالخوارج المتأخرون يخطئون السلف في قولهم: إن الصحابة كلهم مجتهدون فيما وقع بينهم من أحداث، وأن المصيب فيها مأجور، والمخطىء معذور، ويرون أن الحكم عليهم بأنهم مجتهدون نوع من التلبيس وقلب الحقائق، ويرون أن من الصحابة من تعمدً الباطل في ذلك، وهم حين يحكمون عليهم يقولون: إنما نحكم على أهل الأحداث بما حكم الله فيهم[3]. حيث يقول: ﴿وَٱلَّذِينَ يُؤْذُونَ ٱلْمُؤْمِنِينَ وَٱلْمُؤْمِنَٰتِ بِغَيْرِ مَا ٱكْتَسَبُوا۟ فَقَدِ ٱحْتَمَلُوا۟ بُهْتَٰنًا وَإِثْمًا مُّبِينًا ﴿٥٨﴾﴾ [الأحزاب: آية ٥٨]. وقال: ﴿لَّا تَجِدُ قَوْمًا يُؤْمِنُونَ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْءَاخِرِ يُوَآدُّونَ مَنْ حَآدَّ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ﴾ [المجادلة: آية ٢٢] وقال: ﴿فَقَٰتِلُوا۟ ٱلَّتِى تَبْغِى حَتَّىٰ تَفِىٓءَ إِلَىٰٓ أَمْرِ ٱللَّهِ﴾ [الحجرات: آية ٩]، واستدلالهم هذا يؤكد أنهم يرون أن الصحابة «أصحاب الأحداث» كما يسمونهم مستحقون للعذاب، ومحادون لله ورسوله، وأن منهم بغاة، وإذا كان هذا هو حال الصحابة أو بعضهم عند الخوارج. وهذا حكمهم عليهم فلا شك أن لهم في قبول الحديث منهجاً خاصاً، وهو منهج موافق لمنهج المعتزلة في الاستدلال بالسنة على النحو التالي:

---

(١) انظر: ص(٢٠٩) من الرسالة.

(٢) انظر: الخوارج ـ العقل ص(٣٩).

(٣) انظر: الكشف والإصابة في اختلاف الصحابة ـ القاضي محمد البطاشي ص(١٧).

١) وافقوهم في جواز الاستدلال بالحديث المتواتر[١] على أمور العقيدة، لأنه يفيد العلم القطعي، فالمعتزلة يجعلون المتواتر مما يعلم صدقه بالاضطرار كما يقول القاضي عبدالجبار[٢]. وهو ما تراه الخوارج كما في منهج الطالبين وغيره[٣]، والطائفتان كغيرهم من أهل الكلام الذين وافقوا أهل السنة في حجية المتواتر، وإن كان لبعض المعتزلة شروط من المتواتر شذوا بها ليس هذا مجال ذكرها.

وقد اتفقت الفرقتان كذلك على رد بعض الأحاديث التي جمعت شروط المتواتر، كأحاديث الرؤية التي رواها أكثر من خمسة وعشرين رجلاً من أصحاب النبي ﷺ[٤] زاعمين أنها توقع في التشبيه فيجب القطع بأن النبي ﷺ لم يقلها، أو أن هذه الأخبار التي تثبت الرؤية إنما هي أخبار آحاد لا يعتد بها في أمور العقيدة، فإذا لم يجدوا مناصاً من إثبات النص فإنهم يردونه بطريق آخر، وهو طريق التحريف والتأويل لما دل عليه ظاهر ذلك الحديث[٥]. وهذا غاية التناقض في مذهبهم.

٢) تأثروا بهم في رد أخبار الآحاد مطلقاً في إثبات شيء من أمور العقيدة، فالمعتزلة ترى أن أخبار الآحاد تفيد الظن ولا تفيد العلم، ولا توجب القطع، وعلتهم: أن كل واحدٍ من المخبرين يجوز عليه الغلط فيما يخبر، ويصح كونه كاذباً فيه، وقالوا: إنما يعمل بأخبار الآحاد في فروع

---

(١) المتواتر: ما نقله في جميع طبقاته قوم يستحيل تواطؤهم على الكذب عادة وكان الإخبار عن محسوس.
انظر: نزهة الخاطر العاطر ـ عبدالقادر بن بدران (١/٢٤٤).

(٢) انظر: شرح الأصول الخمسة ص(٧٦٨)، والانتصار ـ الخياط ص(٢٣٠) والمعتمد في أصول الفقه ـ أبي الحسين البصري ج(٢) ص(٥٤٦ ـ ٥٦٦).

(٣) انظر: منهج الطالبين وبلاغ الراغبين ـ الرستافي ج(١) ص(٨).

(٤) انظر: ضوء الساري إلى معرفة رؤية الباري ـ أبي شامة ـ ت أحمد الشريف ص(٧٧ ـ ١٠٢) ورؤية الله تعالى وتحقيق الكلام فيها ـ د. أحمد آل أحمد ص(٢٢٣).

(٥) انظر: مذهب المعتزلة في شرح الأصول الخمسة ص(٢٧٠)، وانظر: تأثر الخوارج بهم في: الحق الدامغ ـ أحمد الخليلي ـ ص(٥٩ ـ ٦٢).

الدين، وما يصح أن يتبع العمل به غالب الظن، فأما ما عداه فإن قبول الآحاد فيه لا يصح، ولذلك لا يرجع إلى خبر الواحد في التوحيد والعدل وسائر أصول الدين ولو كانت صحيحة السند سليمة من الطعن في الرواة[1].

وقد أخذ الخوارج هذا المنهج بتمامه عنهم فقالوا: إن أحاديث الآحاد تفيد الظن ولا تفيد العلم ولا يستدل بها على أمور العقيدة[2]، وقد جمع شتات أقوالهم في هذا الخارجي الأباضي المعاصر سعيد بن مبروك الغتوبي في كتابه «السيف الحاد» مبيناً أن قول أصحابه قاطبة هو: أنه لا يجوز الاحتجاج بأخبار الآحاد في المسائل الاعتقادية لعدم القطع بثبوتها[3]، واحتج بعلة المعتزلة نفسها من كون المخبر يجوز عليه الغلط، أو الكذب فيما أخبر، أو الجهل، وأضاف إليها الاستدلال بأدلة الجمهور الأصوليين على أن خبر الآحاد يفيد الظن وأهمها:

١) علمنا ضرورة أننا لا نصدق كل خبر نسمعه.

٢) حصول التعارض بين بعض أخبار الآحاد.

٣) أنه لو أفاد العلم لجاز الحكم بشاهد واحد ولم يحتج معه إلى شاهدٍ ثان، ولا يمين عند عدمه، وهذا لا يجوز باتفاق.

٤) أنه لو أفاد العلم لاستوى العدل والفسق في الأخبار ولم يكن بينهما فرق لاستوائهما في حصول العلم، كما استوى خبر التواتر في حصول العدد الكثير من المخبرين[4].

فهذه أهم الشبه التي اعتمدوا عليها في إثبات أن أخبار الآحاد لا تثبت

---

(١) انظر: المغني في أبواب العدل والتوحيد (٤/٢٢٥)، وشرح الأصول الخمسة ص(٦٧٢ ـ ٦٩٠).

(٢) انظر: الإحكام في أصول الأحكام ـ ابن حزم (١/١١٩).

(٣) انظر: ص(١، ٢) من الكتاب، وسلاسل الذهب ـ البطاشي (٢/٢٢١، ٢٢٢).

(٤) انظر: السيف الحاد ص(٦، ٨)، وانظر: هذه الشبه عند الأصوليين في: خبر الواحد وحجيته ـ د. الشنقيطي ص(٦٩)، وانظرها عند المعتزلة في: المعتمد في أصول الفقه ـ أبي الحسين البصري ت محمد حميدالله (٢/٥٦٦ ـ ٦٠٥).

شيئاً من أمور العقيدة، وعليه فقد ردُّوا كثيراً من أمور العقيدة التي ثبتت بخبر الواحد، وهي تلك العقائد التي ردها المعتزلة كأحاديث الصراط والميزان والشفاعة وغيرها مما سيأتي بيانه إن شاء الله تعالى.

ومسألة رد أخبار الآحاد في العقيدة قد أبطلها علماء السلف وبينوا الحق في ذلك وهو: إن خبر الواحد العدل إذا احتفت به القرائن من تلقي الأمة له بالقبول كجمهور أحاديث الصحيحين، وكشهرة الحديث واستفاضته، وكونه مسلسلاً بالأئمة الحفاظ المتقنين فإنه يفيد العلم، وأنه يستدل به في أصول الدين وفروعه، وهذا هو قول جمهور أهل الحديث وعامة الفقهاء وأكثر المتكلمين، والظاهرية[1].

وهم مع قولهم بأن أخبار الآحاد تفيد العلم، لم يقولوا بأنها تفيد العلم من جهة العادة والاطراد بحيث يساوي خبر التواتر، فيفيد العلم لكل الناس، وإنما قالوا. إنه يفيد العلم النظري الناتج عند النظر والاستدلال بما احتف به من قرائن يرجع بعضها إلى المخبر، وبعضها إلى المخبر عنه، أو أمر يرجع إلى المبلغ[2].

وهذا الذي قرروه هو ما تواتر في تاريخ المسلمين منذ عهد النبي ﷺ من العمل به واعتقاد حصول الحجة به[3] بل هو قبل ذلك الظاهر من أدلة الكتاب والسنة التي دلت بعمومها وشمولها على وجوب الأخذ بكل ما جاء عن النبي ﷺ بطريق صحيح سليم، سواء في الأحكام أو في العقائد، ومن تلك الأدلة قوله تعالى: ﴿وَأَطِيعُوا۟ ٱللَّهَ وَأَطِيعُوا۟ ٱلرَّسُولَ وَٱحْذَرُوا۟ۚ فَإِن تَوَلَّيْتُمْ فَٱعْلَمُوٓا۟ أَنَّمَا عَلَىٰ رَسُولِنَا ٱلْبَلَٰغُ ٱلْمُبِينُ ﴿٩٢﴾﴾ [المائدة: آية ٩٢]، وقوله تعالى: ﴿فَلَوْلَا نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَآئِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُوا۟ فِى ٱلدِّينِ وَلِيُنذِرُوا۟ قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوٓا۟ إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ﴾ [التوبة: آية ١٢٢]. فالطائفة من الفرقة اختلف في عددها فقيل: واحد، وقيل:

---

(١) انظر: المسودة في أصول الفقه ـ آل تيمية ص(٢٤٠)، ومختصر الصواعق المرسلة (٤٨٠/٢)، والإحكام في أصول الأحكام ـ ابن حزم (١٠٨/١)، وموقف المتكلمين من الاستدلال بنصوص الكتاب والسنة ـ الغصن (١٧٢/١)، ومكانة الصحيحين ـ د. خليل إبراهيم (١٣٣/١ ـ ١٣٦).

(٢)(٣) انظر: مختصر الصواعق المرسلة (٤٧٣/٢ ـ ٤٧٦).

اثنان، وقيل: ثلاثة، ولم يقل أحد بأنه يشترط بلوغها حد التواتر[1].

والأحاديث والآثار الدالة على إفادة خبر الواحد الصحيح العلم، والاحتجاج به على أصول الدين وفروعه كثيرة منها قوله عليه السلام: «**نضر الله عبداً سمع مقالتي فحفظها ووعاها وبلغها من لم يسمعها...**»[2] الحديث. فهو دليل على قيام الحجة بالمرء الواحد فيما بلغ مما سمعه عن الرسول ﷺ في الدين أصوله وفروعه[3]، والأحاديث غير هذا كثيرة.

وإن ما تواتر من إنفاذ رسول الله ﷺ رسله وأمراءه وقضاته إلى الأطراف لتبليغ الرسالة وإقامة الأحكام والقضاء وهم آحاد، ووجوب تلقي ذلك عنهم بالقبول لأكبر دليل على قيام الحجة بالواحد العدل فيما نقله بطريق صحيح من أصول الدين وفروعه[4]، وإن الأدلة على هذا كثيرة جداً وقد بسطت في كتب ورسائل كثيرة[5]، وليس المجال متسع للوقوف على كل ذلك.

وإن ما استدل به المعتزلة ومن أخذ بقولهم على إنكار أخبار الآحاد وردها في العقائد، وتقرير أن كل أخبار الآحاد إنما تفيد الظن والتي ذكرت أهمها آنفاً ما هي إلا شبه عقلية لا تثبت أبداً، وقد أبطلها علماء السلف كما يلي:

أما الشبهة الأولى: فيقال لهم نعم نحن لا نصدق كل خبر، ولكن لا يلزم منه أن نكذِّب كل خبر، ولا التوقف في جميع الأخبار، فخبر الواحد لا يفيد العلم ولا يصدق حتى يرويه العدل الضابط عن مثله حتى ينتهي به إلى النبي ﷺ، وقد نقل إجماع أهل العلم على أنه لا يقبل إلا خبر

---

(١) انظر: العدة في أصول الفقه - القاضي أبي يعلى ص(١٢٨).

(٢) أخرجه الهيثمي في مجمع الزوائد (١٣٩/١)، من حديث حبير بن مطعم وقال: «رواه الطبراني في الكبير، وأحمد وفي إسناده ابن إسحق عن الزهري وهو مدلس، وله طريق عن صالح بن كيسان عن الزهري ورجالها موثقون». والحديث في مسند الإمام أحمد (١١٧/٤)، حديث (١٦٧٣٠).

(٣) انظر: خبر الواحد وحجيته ص(١٣٢).

(٤) انظر: المرجع السابق ص(١٣٤).

(٥) انظر مثلاً: المرجع السابق فهو من أوسع ما كتب في ذلك.

العدل[1].

وكتب السلف طافحة بأن لا يقبل من الحديث إلاَّ ما توفرت فيه الشروط المعتبرة للرواية، إذاً فأحاديث الآحاد فيها ما يصدَّق يقيناً، ومنها ما يجزم بكذبه، ومنها ما يترجح لنا أحد الاحتمالين فيه من غير حزم، ومنها ما يتوقف فيه وإن كان التوقف يحصل للبعض دون البعض[2].

وأما الشبهة الثانية: فجوابها أن يقال: يمتنع أن يوجد في الشرع نصان متعارضان من كل وجه بحيث لا يكون مع أحدهما ما يرجح به على الآخر، فهذا لا يمكن وقوعه إلاَّ في مثل الناسخ والمنسوخ، وأما غيره فهو إمَّا تعارض ظاهري في نظر الشخص نفسه، وإما أن يكون شاذاً خالف فيه الثقة من هو أوثق منه لسهو أو غلط، وقد بين العلماء كل هذا، وعليه فلا يصح التوقف والشك في أخبار الثقات لأجل هذه الاحتمالات[3].

وأما الشبهة الثالثة: فجوابها كما في المسودة: «بأن الفرق بين الشاهد الذي يشهد بقضية معينة، وبين المخبر عن رسول الله بشرع يجب على جميع الأمة بيِّن، هذا لو قدر أنه كذب على الرسول ولم يظهر ما يدل على كذبه ليلزم من ذلك إضلال الخلق، والكلام إنما هو في الخبر الذي يجب قبوله شرعاً، وما يجب قبوله شرعاً لا يكون باطلاً في نفس الأمر»[4].

ثم إن الشهادة تخالف الرواية في أمور كثيرة منها: أنه يقبل في الخبر الواحد والمرأة ولا يقبل ذلك في الشهادة، ولا يقبل في الشهادة إلاَّ سمعت ورأيت بينما يقبل في الخبر حدثني فلان عن فلان إن لم يكن مدلساً، ولا يقبل حديث كل من تجوز شهادته، ثم إن الله تعالى تكفَّل بحفظ دينه من الغي، ولم يتكفل بحفظ دمائنا وأموالنا، بل قد يؤخذ ذلك بغير حق في الدنيا، وغيرها من الفروق[5].

---

(١) انظر: الكفاية في علم الرواية ـ الخطيب البغدادي ص(٧٨).
(٢) انظر: أخبار الآحاد ـ ابن جبرين ص(٨٧)، وخبر الواحد وحجيته ص(٧٠).
(٣) انظر: المسودة ـ آل تيمية ت محمد محي الدين عبدالحميد ص(٣٠٦).
(٤) المسودة ص(٢٤٥)، وخبر الواحد وحجيته ص(٧٧).
(٥) انظر: الرسالة ـ الشافعي ص(١٦١)، وخبر الواحد وحجيته ص(٧٧).

وأما الشبهة الرابعة فيجاب عنها بجواب الشبهة الأولى.

وأخيراً فإن المعتزلة رغم ردها لأخبار الآحاد في العقائد فإنها أجازت الأخذ بها في الأعمال والأحكام إذ ورد التعبد بالعمل به[1]، وكذلك قالت الخوارج[2]. وهذا يظهر التناقض في منهج المعتزلة إذ كيف يعملون بهذا الحديث في جانب من جوانب الشرع دون الآخر.

ثانياً: في التوحيد:

ذكرت فيما سبق أن التوحيد عند المعتزلة يقوم على أربعة أمور، وهي:

١) نفي الصفات الذاتية.

٢) تأويل الصفات الخبرية.

٣) القول بخلق القرآن الكريم.

٤) نفي الرؤية.

وبينت ضلالهم في هذه الأمور بالتفصيل في موضعه، ثم إني وجدت ضلال المعتزلة في هذه الأمور موجود عند الخوارج، وظهر جلياً في كتب المتأخرين الباقين من فرق الخوارج أعني الأباضية، وإليك بيان ذلك.

أولًا: لقد أدخل الخوارج هذه الأمور الأربعة تحت قضية التوحيد كما فعلت المعتزلة.

فالبطاشي يقول «تحت باب التوحيد»:

باب به أذكر للتوحيد ... أوصافه في نظمي السديد
يبحث في ذا الباب عن صفات ... إلهنا العلي الواجبات

---

(١) انظر: المعتمد في أصول الفقه (٥٧٣/٢).

(٢) انظر: سلاسل الذهب (٢٢٢/٢).

وما عليه ربنا استحالا   وجائز في حقه تعالى[1]

ثم قال في نفي الرؤية:

باب به أذكر نفي الرؤية   عن ربنا سبحانه ذي المنة[2]

ثم قال في خلق القرآن:

ويحفظن في الصدر إنما   ذلك مخلوق لبارىء السما[3]

ثانياً: وافقوا المعتزلة في التعطيل ونفي صفات الله تعالى عنه من النواحي التالية:

١) استدلوا بدليل المعتزلة على وجود الله تعالى وهو دليل «الحدوث والقدم» والذي جعلوه تمهيداً لنفي الصفات عن الله سبحانه وتعالى، يقول الجناوني: «اعلم أنه لا سبيل أوضح لمعرفة الخالق من معرفة الموجودات، والتمييز بين جملة المعلومات، وذلك أن تعلم أن الأشياء كلها ضربان: قديم ومحدث، فالقديم هو الله سبحانه المنفرد بالوحدانية والألوهية والربوبية، والمحدث ضربان: جسم وعرض، والعرض ضربان: حركة وسكون. . . فإذا ثبت واستقر في فهمك وعقلك أن هذه الأشياء المذكورة محدثة مصنوعة مخلوقة بدليل الحدث والحاجة والعجز، علمت أن لها محدثاً أحدثها، وخالقاً خلقها؛ لأن الصنعة دالة على صانعها ومحدثها»[4].

وبعد أن استدلوا بهذا الدليل طبقوا مفرداته في حق الله تعالى حين قرروا أن الله تعالى ليس بجسم ولا عرض؛ لأن الأجسام مكونة من جواهر، والأجسام والجواهر يستحيل حلولهما عن الحوادث من الافتراق والاجتماع،

(١) انظر: سلاسل الذهب (١/١٤١).
(٢) انظر: المرجع السابق (١/١٥٤).
(٣) انظر: المرجع السابق (١/١٩٨).
(٤) كتاب الوضع مختصر في الأصول والفقه ـ أبي زكريا بن أبي الخير، تعليق أبو إسحاق أطفيش ص(٣ ـ ٥).

والحركة والسكون، وغيرها من دلائل الحدوث قالوا: والله يتعالى عن ذلك.

ثم قالوا: وكما أنه ليس بجسم فكذلك ليس بعرض حال في الجسم، أو معترض فيه كالحركة والسكون؛ لأن كلاً منهما محدَث، والله هو محدِثها وهو موجود قبلهما في الأزل ولا شيء معه، ثم أحدث الأجسام والأعراض، ثم قالوا: «ويتحصل من هذه الأصول: أنه موجود قائم بنفسه ليس بجوهر، ولا بجسم، ولا عرض، وأن العالم كله جوهر، وأعراض، وأجسام، فإذن لا يشبه شيئاً، ولا يشبهه شيء، لاستحالة مماثلة الصانع والمصنوع»[1].

ثم لم يزالوا يتوصلون بهذا الدليل إلى التعطيل حين يقررون أن من خصائص الأجسام والجواهر المحدثة اختصاصها بالأمكنة والجهات، ومن ثم نفوا عن الله تعالى كل صفة له تخصه بجهة كالعلو والاستواء على العرش، ومن ثم نفوا الرؤية وهكذا[2].

ومن خلال هذا الدليل يظهر لنا أيضاً مدى استعمال الخوارج للمصطلحات الفلسفية التي استخدمتها المعتزلة في حق الله تعالى ونفت بها حقاً وباطلاً، كلفظ الجوهر، والعرض والحركة والسكون، والافتراق والاجتماع، ونحوها وهذا شكل آخر من أشكال تأثرهم بالمعتزلة.

٢) أخذ الخوارج مذهب المعتزلة بتمامه في الصفات الذاتية، حيث قسموا الصفات إلى ذاتية وفعلية وعرفوا الذاتية بتعريف المعتزلة أنها: ما يوصف الله بها ولا يوصف بضدها[3]، ومثلوا لتلك الصفات بصفة العلم والحياة والسمع والبصر والقدرة والإرداة، وقد ذهبوا فيها مذهب المعتزلة، أنها ليست صفات ثابتة لذاته، وإنما صفاته هي عين ذاته فهو عالم بذاته وسميع بذاته، وبصير بذاته[4]، وهذا هو قول مشايخ المعتزلة كما ذكر

---

(١) منهج الطالبين وبلاغ الراغبين ـ خميس الرستاقي (٣١٩/١، ٣٢٠).

(٢) انظر: المصدر السابق (٣٢٠/١).

(٣) انظر: فواكه العلوم في طاعة الحي القيوم، النزوي (١٣١/١).

(٤) انظر: تمهيد قواعد الإيمان وتقييد شوارد مسائل الأحكام والإيمان ـ أبي محمد سعيد الخليلي (١٩٥/١ ـ ١٩٧)، وغاية المراد في الاعتقاد ـ نور الدين السالمي ضمن المجموعة القيمة ص(٢٢) وتلقين الصبيان ما يلزم الإنسان ـ السالمي ـ ضمن المجموعة القيمة ص(٤٧).

القاضي عبدالجبار[1] وهي عبارة أبي علي الجبائي، وأبي الهذيل العلّاف[2].

يقول نور الدين السالمي:

صفاته لذاته هي ذاته ... لا غيرها دلّت بذا آياته[3]

ويعلق الخليلي على هذا فيقول: «هذا هو المقصد الرابع من هذا الفصل، وهو أن صفاته تعالى الذاتية عين ذاته أي مدلول صفاته الذاتية هي ذاته العلية ليس غيره عز وجل... وما قررناه هنا هو مذهبنا، ومذهب المعتزلة والشيعة»[4].

هذا هو التعبير الذي دأب عليه الكثير منهم في نفي الصفات، وهم هنا قد جرّدوا الذات الإلهية من الصفات، فليست الصفات عندهم حقائق ثابتة وإنما اعتبارات ذهنية ليس لها وجود في الخارج.

ولهم في نفي الصفات أيضاً تعبير آخر أخذوه من المعتزلة، حيث عرّفوا صفات الله تعالى بأنها: أمور اعتبارية يراد بها نفي أضدادها من النقائص المنزه عنها سبحانه على حد تعبيرهم، فوصفه مثلاً بالحياة والعلم والقدرة والسمع والبصر والكلام والكرم والعزة والحلم عبارة عن تنزيهه عن الأوصاف الناقصة من الفناء والعجز، والجهل والصمم، والعمى، والخرس، والبخل والذلة والطيش[5]. وهذا التعبير يقرب كثيراً من تعبير النظّام والجاحظ الذي تقدم ذكره[6]. وهو بعينه قول ضرار بن عمرو كما في المقالات[7].

---

(١) انظر: فضل الاعتزال ص(٣٤٧).

(٢) انظر: شرح الأصول الخمسة ص(١٨٢، ١٨٣).

(٣)(٤) مشارق أنوار العقول ـ السالمي ـ تعليق أحمد الخليلي ت عبدالمنعم العاني ص(٢٣٤).

(٥) انظر: تمهيد قواعد الإيمان (١/١٩٧).

(٦) انظر: ص(٣٥) من البحث.

(٧) انظر: مقالات الإسلاميين (١/٢٤٦).

ولهم كذلك تعبير ثالث في نفي الصفات حين قالوا: إن صفات الله تعالى أمور اعتبارية بحسب تجليات أعيان الوجود وتأثرها وانتقالها للذات العلية، وهي الفاعلة بذاتها والمنكشفة لها الحقائق، ومن ثمّ فليس هناك صفة زائدة عليها، فإذا وصفناه مثلاً بالعلم، قلنا: إن ذاته المقدسة كافية في انكشاف حقائق الأشياء لها انكشافاً تاماً، فهي حقيقة صفته بالعلم وهكذا في المسموعات والمرئيات[1].

فهذه عقيدة الخوارج في صفات الله تعالى الذاتية اعتقدوا فيها عقيدة المعتزلة حين قرروا وحدة الذات والصفات، وإن الصفات ما هي إلاّ أمور اعتبارية لا وجود لها في الخارج.

واعتقادهم هذا في الصفات جعلهم لا يفرقون بين الاسم والصفة ويعرفونها بتعريف واحد فيقولون: «إن الاسم والصفة جميعاً ما بان به الشيء عن غيره على ما هو به في ذاته ونفسه وصفه الواصفون أو لم يصفوه»[2] وجعلوا الأسماء والصفات كلها من ذات الله تعالى، والاسم عبارة عن صفة الله[3]. وهذا هو ما عليه المعتزلة حين نفوا الصفات وأثبتوا حكمها فقالوا عليم بلا علم وهكذا[4].

والصحيح أن بينهما فرق، فإن الصفات إنما هي من معاني أسمائه الحسنى، والأسماء دالة عليها كما تدل على الذات إما بالمطابقة أو بالالتزام كاسم السميع مثلاً يدل على ذات الرب وسمعه بالمطابقة، وعلى الذات وحدها، وعلى السمع وحده بالتضمن[5].

ثم إن الخوارج استدلوا على نفي الصفات الذاتية عن الله تعالى بأدلة المعتزلة وهي بإجمال: الآيات التي سموها بآيات السلوب والنفي مثل ﴿لَيۡسَ

---

(١) انظر: تمهيد قواعد الإيمان ـ الخليلي (١٩٨/١).
(٢) كتاب الموجز في تحصيل السؤال وتلخيص المقال في الرد على أهل الخلاف ـ أبي عمار عبدالكافي ـ (٤٧/١).
(٣) انظر: فواكه العلوم في طاعة الحي القيوم ـ النزوي (١٣١/١).
(٤) انظر: مجموع الفتاوى ـ ابن تيمية (٣٥٩/٤)، والصفات الإلهية ـ الجامي ص(٧٩).
(٥) انظر: مدارج السالكين ـ ابن القيم (٣٩/١).

كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ ﴾ وقولهم بأن إثبات الصفات يقتضي التجسيم والتشبيه، وأن يكون الله مفتقراً إليها، وشبهة التركيب، والمشاركة لله تعالى في القدم[1].

وجاء الخوارج ليستدلوا بهذه الأدلة وغيرها على نفي الصفات.

فقد استدلوا بالآية السابقة على أنها دليل سمعي على أن صفات الله هي عين ذاته[2]، واحتجوا بشبهة التجسيم والتشبيه على نفي الصفات عن الله، وجعلوا من أساسيات التوحيد أن يعتقد الإنسان أن الله تعالى ليس بجسم ولا جوهر، وجعلوا كل من أثبت لله تعالى صفة لذاته مجسماً، ومشبهاً[3]، وفي هذا يقول البطاشي:

بيانه إن كان رب العزة	متصفاً سبحانه بصفة
وغيره مشابهه فيما وصف	فذلك الغير يقيناً يتصف
بما لتلك الصفة المذكورة	يلازمن من جميع الجهة
مثاله قال الذي قد جسما	بأن جسماً ربنا تجهما
لكنه ليس كأجسام ترى	جوابهم عن الذي منهم جرى
بأنه لو كان جسماً للزم	يتصفن بصفات الجسم تم[4]

فالبيتان الأولان يقتضيان نسبة من يصف الله تعالى إلى المشبهة وأن إثبات صفاته سبحانه على ما يليق به تشبيهاً، وفي الأخيرين نسب من يصف الله بصفاته المشتركة لفظاً مع صفات بعض المخلوقات إلى التجسيم.

وأما شبهة الافتقار، فيقول الخليلي معلقاً على بعض أبيات للسالمي في نفي الصفات قد تقدم ذكرها: «وأيضاً فعلى تسليم أن تكون صفاته الذاتية غير ذاته، يلزم أن يكون الرب تعالى محتاجاً إلى ذلك الغير ناقصاً

---

(١) انظر: ص(٣٨) من البحث.

(٢) انظر: مقدمة التوحيد وشروحها ص(٣٧)، ومن مميزات الأباضية ـ سعيد الحارثي ص(٢٨).

(٣) انظر: بصيرة الألباب إلى دار المآب ـ مداد الهنائي ص(٩٢).

(٤) سلاسل الذهب (١/١٤٥).

بدونه تعالى عن ذلك»[1].

وفي تمهيد قواعد الإيمان: «إنها ـ أي الصفات ـ ليست بشيء زائد عن ذاته لئلا يلزم الحلول في ذاته، ولا زائد عن ذاته، لئلا يلزم التبعض في ذاته، ولا زائد على ذاته، لئلا يلزم افتقاره إلى ما يزيد على ذاته»[2].

وأما شبهة التركيب فمذكورة في قول البطاشي:

إن الصفات على ثبوت قيامها ... بالذات توجب كونها متكلفة
منها فيلزم في القديم تعدد ... وتركب وطريقة مستنفكة[3]

وأما شبهة تعدد القدماء فيقول الخليلي: «واعلم بأن القول بأنه تعالى يعلم بعلم هو غيره، وأن له إرادة هي غيره، فلا بد من أحد أمرين: إما قوله بأن صفاته تعالى حادثة، فيكون الرب سبحانه وتعالى محلاً للحوادث، وكل محل للحوادث فهو حادث وهذا باطل، وأما أن يقال: إنها قديمة أزلية معه، لا هي هو، ولا هي من خلقه، فيكون له شركاء كثيرة في وصف القدم والأولية، وفيه رجوع عن القول بالتوحيد والفردانية إلى التصريح بالإثنين والثالث، وما زاد وهذا باطل»[4].

فهذا هو مذهب الخوارج في صفات الله الذاتية وهو مذهب المعتزلة، وأدلتهم هي أدلة المعتزلة نفسها، وقد أشار البطاشي في سلاسل الذهب إلى هذا، فقال بعد أن ذكر مذهبهم في الصفات الذاتية وأنها ليست سوى ذات الله، وهي مجرد أمور اعتبارية ليس لها حقيقة في الخارج، قال بعد ذلك ناظماً:

فإنه مذهبنا ما أعدله ... ومذهب الشيعة والمعتزلة[5]

---

(١) مشارق أنوار العقول ص(٢٣٤).
(٢) تمهيد قواعد الإيمان (١/١٩٥).
(٣) مشارق أنوار العقول ص(٢٤٠).
(٤) تمهيد قواعد الإيمان (١/١٩٦).
(٥) سلاسل الذهب (١/١٥٠).

وهم هنا كالمعتزلة لا يرون ذلك تعطيلاً لصفات الله تعالى، ولهذا صار الخوارج يدافعون عن المعتزلة في قولهم بوحدة الذات والصفات مصححين مذهبهم على أنه لا يعد تعطيلاً للصفات الذاتية الثابتة لله تعالى، يقول المصعبي: «وأنت خبير بأن ما نسبوه إلى المعتزلة من نفي الصفات، فهي شهادة زور وإفك، وإنما نفوا زيادتها على ما سنحققه»[1].

بقي أن أشير هنا إلى نقطة ذكرها الدكتور صابر طعيمة في كتابه (الأباضية عقيدة ومذهباً) وهي أن أباضية المشرق من الخوارج يجعلون صفات الله تعالى كلها حادثة بينما المغاربة يجعلونها قديمة، وهذا يجعل الخلاف بين الفريقين ليس بالأمر اليسير[2].

وفي ضوء ما قرأت فيما توفر عندي من مراجع فإني قد رأيت أباضية المشرق يقولون أيضاً بأن صفات الله الذاتية قديمة وليست حادثة كما قرر الدكتور صابر، وفي هذا يقول البطاشي وهو من المشارقة:

أما صفات الذات عنه في الأزل ... لا تنتفي فلا تقول كان جل
ولم يكن يعلم ولم يبصر ولم ... يقدر فإن ذاك منع لم يتم[3]

وإن كانوا يقررون أن صفات الفعل حادثة:

ثم صفات الفعل تنفى في الأزل ... عن ربنا سبحانه عز وجل
نقول كان ربنا جل ولم ... يرض ولم يسخط كذا ولا رحم
ولم يحب وكذا لم يخلق ... لم يبغضن لم ينصرن لم يرزق[4]

ثم إن النص الذي ساقه الدكتور صابر طعيمة عن المغاربة من كتاب الموجز كان حول الصفات الذاتية من الحياة والعلم والقدرة والسمع والبصر

---

(١) كتاب معالم الدين (٢١٨/١).
(٢) انظر: ص(٩٤) من الكتاب.
(٣) سلاسل الذهب (١٤٩/١).
(٤) سلاسل الذهب (١٤٩/١).

وكلهم على أنها قديمة، وعلى هذا فليس بينهم كبير خلاف كما ذكر الدكتور صابر، بل هم متفقون على القول بوحدة الذات والصفات، فهذا محمد بن يوسف أطفيش وهو أبرز عالم من أباضية المغرب وتسميه الأباضية كلهم «بقطب الأئمة» يقول: «وذلك أنا نقول أن صفات الله هو»[1] ويقرر في نفس الكتاب: أن صفات الله ذاته، فهو عالم بالذات قادر بالذات لا عالم بعلم زائد عن الذات ولا قادر بقدرة زائدة على الذات، ولا عالم بمعنى منه يقتضي علمه، ولا قادر بمعنى فيه يقتضي علمه كما هو تعبيرهم وهكذا[2].

ويبقى الخلاف بين المغاربة والمشارقة في الصفات الفعلية.

وتعريفها عندهم: ما تجامع ضدها في الوجود عند اختلاف المحل كأن يوسع في رزق زيد ويضيق في رزق عمرو، وهكذا[3].

فأباضية المشرق يقررون وينصون على أن صفات الأفعال كالخلق والرزق ونحوها صفات حادثة كما ذكرت آنفاً، وأما المغاربة فعباراتهم في الصفات الفعلية تدل على أنهم يقولون بقدمها وأزليتها فهذا أحد علمائهم في المغرب يقول: «والذي عليه المغاربة أن صفات الله كلها قديمة أزلية لأنه يقال: الله تعالى خالق في الأزل على معنى سيخلق، ورازق في الأزل على معنى سيرزق وهكذا»[4].

لكن يلاحظ في هذا الكلام وغيره مما لم أذكره، أن المغاربة وهم يقولون بأزلية الصفات الفعلية إلاَّ أنهم يقيدون تعبيراتهم في ذلك بحصول تلك الصفة في الاستقبال أو باعتبار ما سيكون، ولهذا اشترط بعض علمائهم لإثبات أزلية الصفات الفعلية بمعنى أن تقول مثلاً «لم يزل خالقاً» اشترط ثلاثة أمور: إما أن تصل كلامك فتقول: لم يزل خالقاً لمخلوق سيكون

---

(١) كشف الكرب ص(٣٤).

(٢) المصدر السابق ص(٣٥).

(٣) انظر: فواكه العلوم (١/١٣١، ١٣٢).

(٤) شرح النونية ـ عمرو التلاتي ورقة (٣٦)، نقلًا عن ـ البعد الحضاري للعقيدة الأباضية ـ د. فرحت الجعبيري ص(٢٤٧).

مثلاً، وإما أن تريد به القدرة على الإيجاد فيكون عوداً إلى الصفة الذاتية وهي القدرة، وإما أن تعني بذلك فائدة اسم الفاعل ومعناه لأنه يصلح للحال والاستقبال إذا كان منوناً[1].

ومن هنا قرر الدكتور فرحات الجعبيري وهو من أباضية المغرب أن الخلاف بين المشارقة والمغاربة في الصفات الفعلية من حيث حدوثها لفظي فقط، إلا أن المفهوم واحد وهو أن صفات الأفعال محدثة[2]، وبهذا ينتفي الخلاف بينهم كلية، فضلاً عن أن يكون واسعاً كما قرر الدكتور صابر طعيمة حفظه الله.

ومذهبهم في الصفات الفعلية أنها معانٍ حقيقية قائمة بالمخلوق اتصف تعالى بما اشتق منها كالخالق والرازق والمحيي والمميت، قالوا: فإن الخلق والرزق والإحياء والإماتة معانٍ حقيقية، فالمعنى الحقيقي هو الأثر الحاصل من الخلق والرزق والإحياء والإماتة ونحوها، وقالوا: وإلا فالتأثير معنى اعتباري[3]، وعلى هذا فهم يثبتونها معاني حقيقة في آثارها فهي بهذا حادثة، وأما في الأزل فقد نفوها عن الله تعالى.

وإذا كانت الصفات الفعلية حادثة كما يقولون فهي لا تقوم بالله، وهذا هو المفهوم من كلامهم أن المعنى الحقيقي للخلق والرزق... إلخ إنما هو الأثر الحاصل منه فهذا هو الذي يثبت لله تعالى، وعليه فالظاهر أنهم يوحدون بين الذات وسائر الصفات بدليل قول أحدهم:

فهو عليم بلا علم جلبا ... وهو السميع لا بسمع رُكِّبا
وهو بصير لا بعين نظرت ... وهو قدير لا بقدرة عرت
وهكذا في سائر الصفات ... لأنها في الأصل عين الذَّات[4]

٣) تأويل الصفات الخبرية:

وكما أخذ الخوارج بمذهب المعتزلة في الصفات المعنوية الذاتية

---

(١) انظر: البعد الحضاري للعقيدة الأباضية ص(٢٤٦).
(٢) انظر: المرجع السابق ص(٢٤٨).
(٣) انظر: مشارق أنوار العقول ص(٢٣١).
(٤) المصدر السابق ص(٢٤٠).

والفعلية، فقد أخذوا عنهم مذهبهم في الصفات الخبرية الثابتة بالكتاب والسنة، فقد أخذوا منهج التحريف الذي سمته المعتزلة تأويلاً وطبقوه على كل ما ورد من النصوص في ذلك كالاستواء، والنزول، والمجيء، والوجه واليد، والعين، والساق، والنفس، فأولوا استواء الله تعالى على العرش بارتفاع ذكره، أو استولى أمره وقدرته فوق بريقه[1]، أو استولى بملكه على العرش، مستدلين بدليل المعتزلة:

قد استوى بشر على العراق   من غير سيف أو دم مهراق[2]

وأما المجيء فقد أولوا قوله تعالى: ﴿وَجَآءَ رَبُّكَ﴾ [الفجر: آية ٨٩] بجاء أمره وقضاؤه بالثواب والعقاب والجزاء، وغير ذلك من أمور الآخرة[3].

والوجه في قوله تعالى: ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُۥ﴾ قالوا: أي ذات الله[4] واليد في قوله تعالى: ﴿لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ﴾ قالوا: أي بقدرتي وصنعتي، وأيضاً أولوا اليد في قوله تعالى: ﴿يَدُ ٱللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ﴾ قالوا: يد الله نعمة الله، أو جزاء الله[5].

وأولوا العين في قوله تعالى: ﴿وَلِتُصْنَعَ عَلَىٰ عَيْنِيٓ﴾ قالوا: أي لتربى بأمري أو بعلمي[6].

وأولوا الساق في قوله تعالى: ﴿يَوْمَ يُكْشَفُ عَن سَاقٍ﴾ بأن المراد بالساق هنا الأمر الشديد[7].

---

(١) انظر: الجامع الصحيح مسند الربيع بن حبيب ص(٣٣٣).
(٢) سلاسل الذهب (١/١٧٠)، ومشارق أنوار العقول ص(٢٨١).
(٣) انظر: منهج الطالبين (١/٥٠٤).
(٤) مسند الربيع بن حبيب (٣/٣٣٤).
(٥) انظر: المصدر السابق (٣/٣٣٥).
(٦) انظر: المصدر السابق (٣/٣٣٥).
(٧) انظر: المصدر السابق (٣/٣٣٦).

وأولوا النفس في قوله تعالى: ﴿تَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِي وَلَآ أَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِكَۚ﴾ [المائدة: آية ١١٦]، قالوا: أي تعلم ما في غيبي ولا أعلم ما في غيبك، أو تعلم سري ولا أعلم سرك، أو تعلم ما عندي ولا أعلم ما عندك[١]، وأولوا قوله تعالى: ﴿وَيُحَذِّرُكُمُ ٱللَّهُ نَفْسَهُۥ﴾ [آل عمران: آية ٢٨]، قالوا: أي عقوبته، أو يحذركم إياه أن يعاقبكم إن عصيتموه[٢]، وكذا قوله تعالى: ﴿كَتَبَ رَبُّكُمْ عَلَىٰ نَفْسِهِ ٱلرَّحْمَةَ﴾ [الأنعام: آية ١٢] قالوا: أي على ذاته لا على شيء سواه[٣].

وعلتهم في تأويل هذه النصوص كلها هي علة المعتزلة وهي: أن إثبات شيء من تلك الصفات أخذاً بظاهر النص يقتضي التشبيه والتجسيم، فهذه النصوص عندهم من المتشابه الذي لا يدرك علمه بظاهره كما يقررون قالوا: لأن النص واحد والمعاني متباينة فلا بد من كشف معانيها وإيضاح سبلها[٤].

وهم كذلك كما تقدم يأخذون بأدوات المعتزلة في التأويل وهي المجاز وعرف اللغة[٥].

والحقيقة أن الصفات الخبرية التي أول الخوارج نصوصها أكثر مما ذكرت، فقد أولوا كل ما ورد من النصوص يثبت شيئاً من تلك الصفات، بل ربما أنهم كانوا أكثر في استقصاء تلك الصفات وأدلتها من المعتزلة، لكن منهجهم في ذلك التأويل لم يخرج عن منهج المعتزلة، فقد أولوا النصوص التي أثبتت لله، اليمين، والقبضة، والقدم، والجنب، والأصابع والقيام، وكذا السرور، والفرح، والغضب، والسخط، والمكر، والتعجب[٦]... إلخ.

---

(١) انظر: فواكه العلوم (١/١٣٣).

(٢)(٣) انظر: فواكه العلوم (١/١٣٤).

(٤) انظر: مسند الربيع ص(٣٣٩).

(٥) انظر: البعد الحضاري للعقيدة الإباضية ص(٢٧٣).

(٦) انظر: جوهر النظام في علمي الأديان والأحكام، السالمي (١/٩ ـ ١١).

ومما يؤكد تأثرهم المعتزلة في تأويل مثل هذه النصوص بل واعتمادهم على تأويلاتهم مدحهم لكتب المعتزلة، ودعوة أتباعهم إلى الاطلاع عليها، والوقوف على تأويلاتهم وانتهاجها، فهذا أبو محمد الخليلي ينقل عن أحد علمائهم ولم يسمه أبياتاً ضمنت دعوة إلى الاطلاع على كتاب الكشاف للزمخشري وهو تفسير المعتزلة لمعرفة تأويل الآيات المتشابهات، وفيها يقول:

ولئن جهلت الآي ما تأويلها	بالحق فالكشاف ذاك كشفه
فيه براهين اليقين تقومت	لا شيء منها عن هدى متحرفة
فانظر إليه واقتبس أنواره	واسمع هداه واستمع ما أسلفه
الله أكبر بالشيخ زمخشر	ته بين أرباب العلى بالمعرفة
فلأنت بدر في سماء بلاغةٍ	لا مطمع لمعارضٍ أن يخسفه[1]

٤) القول بخلق القرآن الكريم:

ذكر الجويني أن من الفرق التي ذهبت إلى أن كلام الله تعالى حادث مخلوق الخوارج[2]. وعلى هذا فقد كان تأثر الخوارج بالمعتزلة في صفة الكلام أي في قولهم بأن كلام الله حادث، ثم رتبوا عليه القول بأن القرآن وهو من كلام الله مخلوق أيضاً كما تقرر عند المعتزلة.

والقول بأن كلام الله حادث وليس من صفاته وجد في كلام المتأخرين منهم، يقول أسامة بن حمود بن شامس: «ولو كان متكلماً كخلقه لزم له ما يلزم لخلقه من اللسان التي هي آلة الكلام، ولزم له أشداق، وفم يخرج منه الكلام وهذا باطل عقلاً»[3] وهذا القول يجعل كلام الله جميعاً محدث.

ويتقوى هذا بقول المصعبي: «قلنا نحن والمعتزلة ومن وافقنا في ذلك

(١) تمهيد قواعد الإيمان (٢٤٧/١، ٢٤٨).
(٢) انظر: لمع الأدلة في قواعد عقائد أهل السنة والجماعة ت د. فوقية حسين ص(١٠٢).
(٣) الحقيقة والمجاز في تاريخ الأباضية في اليمن والحجاز ص(٢٧)، ط د ت.

كما ستقف عليه، كلامه تعالى حروف وأصوات، كما ذهبت إليه الفرقتان المذكورتان[١]، لكنها ليست قائمة بذاته تعالى، بل يخلقها سبحانه في غيره كاللوح المحفوظ، أو جبرائيل، وهو حادث كما ذهبت الكرامية، خلافاً للحنابلة»[٢] وإذا كان كلام هذين الرجلين يسري على كلام الله بصفة عامة، فقد وجدت في غير هذين الكتابين كلاماً للمتأخرين يقسمون فيه كلام الله تعالى إلى قسمين:

١) كلام ذاتي أي صفة ذاتية، وهذا الكلام ليس بمحدث حاله كحال بقية الصفات الذاتية إلَّا أن معناه اعتباري لا حقيقة له، وهذا النوع من الكلام ليس منه القرآن الكريم كما قال الراشدي في منظومته:

وإذا أردت كلامه الذاتي فليس بمحدث بل ليس بالقرآن
لكنه صفة له دلت على نفي النقائص عنه يا رباني[٣]

٢) كلام فعلي، نسبة إلى الفعل، والمراد به هناك الإيجاد للأصوات المشتملة على ألفاظ دالة على معانٍ يوجدها فيما شاء من الأشياء كاللوح المحفوظ، والشجرة التي نودي منها موسى ـ عليه السلام ـ قالوا: وهو مخلوق وحكمة خلقه، إعلام من خلق لأجله الكلام، وذلك الإعلام إما بإلقاء إليه من الرب في سمعه، أو شرح صدره بالإلقاء فيه، وإما أن يكون على لسان ملك يجيء به من السماء كإنزال القرآن الكريم على نبينا محمد ﷺ[٤]. وعلى هذا فالقرآن عندهم هو من الكلام المخلوق.

وعقيدة خلق القرآن في متأخري الخوارج قال بها جمهورهم حيث أجمع عليها أباضية المغرب كما في مقدمة التوحيد وشروحها: (وليس منا

(١) يقصد بهما الحنابلة والكرامية كما نص على ذلك قبل هذا الكلام مباشرة.
(٢) كتاب معالم أصول الدين ـ المصعبي (٢/١٠).
(٣) روض البيان علي فيض المنّان في الرد على من ادعى قدم القرآن ـ نور الدين السالمي ت عبدالرحمن السالمي ص(١٤٧).
(٤) انظر: المصدر السابق ص(١٣٦).

من قال إن القرآن غير مخلوق)[1] ويذكر عبدالرحمن السالمي أن القول بخلق القرآن قد حُسِم في المغرب زمن الدولة الرستمية يعني منذ القرن الثالث الهجري، وأنهم لا زالوا مستمرين في الدفاع عن هذا القول حتى الآن[2]، وهذا كله يؤكد أن القول بخلق القرآن دخيل على الخوارج وليس من أصل نظرياتهم بل أخذوه عن غيرهم.

وأما أباضية الشرق وخاصة في عمان فقد ذكر علماء الأباضية أنه كان لهم في القرن الثالث الهجري ثلاثة مواقف من خلق القرآن، فمنهم من يقول بالقدم، ومنهم من يقول بالحدوث والخلق، ومنهم من يتوقف دون أن ينكر على هؤلاء ولا هؤلاء[3].

وإن كان الغالب حينذاك في عمان هو أن القرآن غير مخلوق وهو يفهم من قول الشماخي: «كما أجمعوا على خلق القرآن إلاَّ من خالف إجماعهم، فبعض أهل عمان خالف في خلق القرآن دون أهل العراق ومصر ودون أهل مكة والمغرب وسائر الأباضية»[4].

وإذا كان أباضية عمان لم ينصوا على القول بخلق القرآن، فإنهم أيضاً لم يعتقدوا في القرآن عقيدة أهل السنة من أنه كلام الله حقيقة لا كلام غيره، وأنه تكلم به حقيقة فإذا قرأه الناس أو كتبوه في المصاحف لم يخرج بذلك عن أن يكون كلام الله حقيقة، وأنه كلام الله حروفه ومعانيه، لم يقل الأباضية المشارقة بهذا بل هم في القرآن الكريم على قولين:

١) أن القرآن الكريم غير مخلوق وهو كلامه وتنزيله ووحيه وهو من صفات لله الذاتية لأنه من كلام الله[5]، وقد سبق أن صفة الكلام إذا كانت ذاتية عندهم فهي لا تفيد معنىً وصفة للذات، وعليه فلم يتكلم الله بكلام حقيقي لا بالقرآن ولا بغيره، وهذا رأي فاسد يخالف الحق الذي عليه سلف

---

(١) مقدمة التوحيد وشروحها ص(١٥٤).

(٢) روض البيان ص(٩).

(٣) انظر: البعد الحضاري للعقيدة الأباضية ص(٣٥٢).

(٤) السير ت أحمد السيابي (١٢٧/٢).

(٥) انظر: فواكه العلوم (١٦١/١ ـ ١٧٠).

الأمة، وفي هذا يقول السالمي وهو من أباضية عمان: «فاعلم أنه لا وجه لقول من قال من أهل المذهب أن القرآن قديم إلَّا أن يريدوا أن الله تعالى ليس بأخرس»[1]. إذاً فليس مرادهم إثبات كلام حقيقي لله هو صفة له وإنما مرادهم فقط نفي الخرس عنه.

٢) أن القرآن يكون مخلوقاً باعتبار المكتوب في المصاحف، المتلو بالألسن، المحفوظ في الصدور، فقالوا هذا مخلوق لأنه مركبٌ من حروف وكل حرف منها مشروط وجوده بانقضاء ما قبله فيكون له ابتداء وانتهاء، وما كان كذلك فهو حادث[2]... إلخ.

ويجعلون القرآن بهذا الاعتبار من الصفات الفعلية المحدثة، فهذه مخالفات المشارقة للمذهب الحق في القرآن الكريم، وهم في الحقيقة أقرب إلى القول بخلق القرآن، وقد اعتذر لهم بعض علمائهم من المشارقة أنفسهم عن توقفهم في إطلاق القول بخلق القرآن مع اعتقادهم ذلك بما يلي:

١) أنهم لم يصرحوا بذلك نطقاً فراراً من مقالة الجهمية أن صفات الذات حادثة فخافوا أن تكون هذه المسألة مفرعة عن اعتقاد الجهمية بحدوث الصفات الذاتية، ولما كان الكلام من الصفات الذاتية وقد جعل الله القرآن كلامه منعوا من إطلاق اسم الخلق على القرآن مع اعتقادهم بدخوله في جملة المخلوقات[3].

٢) أن هذا الموقف منهم كان ـ كما يذكر الخليلي ـ من باب سد الذرائع وتجنباً لمشايعة الظالمين، وذلك لئلا تجد سلطة بني العباس التي قهرت العلماء وطبقت عليهم أشد أنواع العسف والجور والقسوة، لئلا تجد هذه السلطة من قولهم ما يبرر صنيعها فلهذا لم يصرحوا بخلق القرآن[4].

ومع ذلك فقد صرح منهم علماء بخلق القرآن الكريم.

---

(١) مشارق أنوار العقول ص(٣٢٤).

(٢) انظر: المصدر السابق ص(٣٢٢)، ومنهج الطالبين (١/٢١٤).

(٣) انظر: تحفة الأعيان بسيرة أهل عمان ـ السالمي (١/١٥٦، ١٥٧).

(٤) انظر: الحق الدامغ ـ الخليلي ص(١٠٧، ١٠٨).

والحقيقة أن التصريح بخلق القرآن الكريم لم يكن من الخليلي المعاصر فقط، بل صرح به غيره من أباضية عمان كنور الدين السالمي[1]، والبطاشي[2]، والخليلي المتقدم[3] وقد صرح الخليلي المعاصر بأن القول بقدم القرآن وأنه غير مخلوق إنما كان حقبة من الزمن، وأنه استمر في الوسط الأباضي المشرقي حتى برز من علماء عمان المتأخرين من حرر المسألة وأزاح الشبهة القائمة حتى التحم الموقف الشرقي مع الموقف الغربي واتحد[4].

وبهذا تكون جملة عقيدة الأباضية هي القول بخلق القرآن، وأنهم وافقوا فيها المعتزلة كما صرح بذلك بعض علمائهم[5].

أدلتهم على خلق القرآن:

يقول د. الجعيبري عن الأباضية وهو أباضي: «وأقرت خلق القرآن انطلاقاً من حجج اعتزالية فلا شك حينئذ من تأثر الأباضية بالمعتزلة في هذه القضية»[6].

وقد أخذ الأباضية بشبه المعتزلة النقلية والعقلية[7].

فأما النقلية فقد استدلوا بقوله تعالى: ﴿إِنَّا جَعَلْنَٰهُ قُرْءَٰنًا عَرَبِيًّا﴾ [الزخرف: آية ٣] وقوله تعالى: ﴿مَا يَأْتِيهِم مِّن ذِكْرٍ مِّن رَّبِّهِم مُّحْدَثٍ إِلَّا ٱسْتَمَعُوهُ وَهُمْ يَلْعَبُونَ ﴿٢﴾﴾ [الأنبياء: آية ٢] وقوله: ﴿ذَٰلِكُمُ ٱللَّهُ رَبُّكُمْ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ خَٰلِقُ كُلِّ شَىْءٍ﴾ [الأنعام: آية ١٠٢] وقوله تعالى: ﴿كِتَٰبٌ

---

(١) انظر: تحفة الأعيان (١٥٦/١، ١٥٧).
(٢) انظر: سلاسل الذهب (١٩٨/١).
(٣) انظر: تمهيد قواعد الإيمان (٦/٢).
(٤) انظر: الحق الدامغ ص(١٠٨).
(٥) انظر: تمهيد قواعد الإيمان (٦/٢).
(٦) انظر: البعد الحضاري للعقيدة الأباضية ص(٣٥٣).
(٧) انظر: شبه المعتزلة ص(٥١ ـ ٥٥) من البحث.

أُحْكِمَتْ ءَايَٰتُهُۥ ثُمَّ فُصِّلَتْ﴾ [هود: آية ١] وقوله: ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا ٱلذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُۥ لَحَٰفِظُونَ ۝٩﴾ [الحجر: آية ٩].

ففي الآية الأولى قالوا: فالقرآن مجعول وكل مجعول متغير وكل متغير محدَث فيكون القرآن محدَث[1]. وقالوا في الآية الثانية: إن القرآن ذكر والذكر محدَث فيكون محدَثاً[2]، وقالوا في الآية الثالثة: إن القرآن شيء ولا دليل على استثنائه فهو حينئذ شيء مخلوق[3]. وقالوا: إنه لا شيء إلاّ خالق أو مخلوق والقرآن الذي بأيدينا نقرأه مخلوق لا خالق لأنه منزل متلو وهو قول المعتزلة[4]، وقالوا في الآية الرابعة: إن الله وصف القرآن بالإحكام والتفصيل، وكل منهما أثر صادر عن مؤثر وهذا يستحيل على القديم فثبت أنه محدث[5]، وقالوا في الآية الخامسة: إن تنزيله دلالة على حدوثه، والمحفوظ لا يكون إلاً مخلوقاً لاستغناء القديم عن حفظ الحافظين[6]، وهذه الآيات هي شبه المعتزلة وفي سبق عرضها ومناقشتها في تمهيد البحث[7].

وأما الشبه العقلية فأخذوا كثيراً منها عن المعتزلة أيضاً، ومن ذلك:

١) شبهة لزوم تعدد القدماء لو قلنا بقدم القرآن[8]، وهي شبهة اعتزالية اعتمد عليها المعتزلة في نفي صفات الله تعالى الذاتية ومنها الكلام.

٢) قالوا: إن القرآن مركب من حروف وكل حرف من حروفه مشروط

---

(١) انظر: البعد الحضاري للعقيدة الأباضية ص(٣٥٧).
(٢) انظر: فيض المنان ص(٦٩).
(٣) البعد الحضاري للعقيدة الأباضية ص(٣٥٨).
(٤) انظر: العقود الفضية في أصول مذهب الأباضية ـ سالم الحارثي ص(٢٨٧).
(٥) انظر: الحق الدامغ ص(١٧٤).
(٦) انظر: المرجع السابق ص(١٧٦)، والأباضية استدلال المعتزلة بالآيتين في: شرح الأصول الخمسة ص(٥٣٢).
(٧) انظر: ص(٥١ ـ ٥٤) من البحث.
(٨) انظر: فيض المنان ص(٦٩).

بانقضاء الآخر منهما، فيكون له أول فلا يكون قديماً، وكذا يكون للحرف الأخير انقضاء فلا يكون قديماً بل حادثاً، فكذا المجموع المركب منهما[1]. وهذه الشبهة مأخوذة من كلام القاضي عبدالجبار في المغني[2] كما تقدم.

٣) قالوا: كل ما ثبت قدمه، استحال عدمه والله تعالى يقول: ﴿وَلَئِن شِئۡنَا لَنَذۡهَبَنَّ بِٱلَّذِيٓ أَوۡحَيۡنَآ إِلَيۡكَ﴾ [الإسراء: آية ٨٦] وإذا جاز عليه ذلك فليس بقديم بل محدث[3]. وهي من شبه المعتزلة كما ذكر الباقلاني[4].

فهذه هي أهم الشبه التي أخذها الخوارج عن المعتزلة، ولهم غير هذه الشبهة لكني أكتفي بذكر ما يظهر فيه التأثر بالمعتزلة.

وبهذا يظهر مدى تأثر الخوارج بالمعتزلة في خلق القرآن، وقد أشار العلماء إلى ذلك، قال أبو الحسن الأشعري: «والخوارج جميعاً يقولون بخلق القرآن»[5].

٥) القول بنفي الرؤية:

إن مما أخذته الخوارج عن المعتزلة من مسائل التوحيد «نفي الرؤية» وقد أكد الذكتور الجعيبري وهو من معاصريهم أن تفاعلهم في هذه المسألة مع المعتزلة واضح جداً وكبير، وأن نصوص العلماء الذين كتبوا في الفرق تلح على أن المعتزلة هم الأسبق في تقرير هذه المسألة[6].

وتفاعل الخوارج مع المعتزلة في هذه المسألة واضح من خلال عرضهم لهذه العقيدة، ومن خلال الاستدلال عليها على النحو التالي:

١) فقد أجمع الخوارج على استحالة رؤية الله تعالى عقلًا ونقلًا في

---

(١) انظر: فيض المنان ص(٦٩).

(٢) انظر: المغني في أبواب العدل والتوحيد (٤٤١/١٢ ـ ٤٤٨).

(٣) الحق الدامغ ص(١٦٤).

(٤) انظر: الإنصاف ص(٦٧، ٦٨)، وانظر: المناقشة ص(٥٣ ـ ٥٤) من البحث.

(٥) المقالات (٢٠٣/١).

(٦) انظر: البعد الحضاري للعقيدة الأباضية ص(٣٠١).

الدنيا والآخرة وأنه لا يجوز عليه أن يرى بالأبصار أبداً[1]. يقول السالمي في استحالتها:

ورؤيـة الـبـاري مـن الـمـحـال دنيا وأخرى أحكم بكل حال[2]

ويقول المصعبي: «وذلك أن أصحابنا والأكثرين من علماء الأمة على امتناعها عقلاً ونقلاً»[3].

٢) استدلوا بأدلة المعتزلة النقلية وشبههم العقلية:

فمن النقلية استدلوا بقوله تعالى: ﴿لَّا تُدْرِكُهُ ٱلْأَبْصَـٰرُ وَهُوَ يُدْرِكُ ٱلْأَبْصَـٰرَ﴾ [الأنعام: آية ١٠٣] وقالوا في وجه الاستدلال منها: إن الله تعالى مدح نفسه فيها بأن الأبصار لا تدركه، والإدراك هنا رؤية البصر[4]. وهذا عين ما قاله المعتزلة في توجيه الآية[5].

واستدلوا بقوله تعالى لموسى: ﴿لَن تَرَىٰنِى﴾ [الأعراف: آية ١٤٣] قالوا: ولن هنا لنفي الاستقبال المؤبد فيكون نفيها دائم في الدنيا والآخرة، وأنه تعالى علّق ذلك على استقرار الجبل ولم يستقر، ثم إن موسى خرَّ صعقاً لأنه حس باستعظام ما طلبه من الله تعالى، ثم إن موسى نزه الله عن ذلك حين قال: (سبحانك)[6] وهذا التوجيه بعينه هو توجيه المعتزلة لهذه الآية[7]، وقد أخذ الخليلي المتقدم تفسير الزمخشري لهذه الآية[8].

---

(١) انظر: مقالات الإسلاميين ـ الأشعري (٢٨٩/١).

(٢) مشارق أنوار العقول ص(٢٦٢)، وانظر: كشف الكرب ص(٣٩).

(٣) كتاب معالم الدين (٢٩/٢).

(٤) انظر: مسند الربيع (٣٢٢/٣)، والحق الدامغ ص(٦٨)، والحجج المقنعة في نفي رؤية الله تعالى يوم القيامة ـ الخليلي ص(٤١)، ومشارق أنوار العقول ص(١٦٧).

(٥) انظر: شرح الأصول الخمسة ص(٢٣٣)، والمغني في أبواب العدل والتوحيد (١٥٢/٤).

(٦) انظر: مسند الربيع (٢٣٢/٣)، وحاشية الترتيب ـ المحشي (٢٧٧/٧)، والبعد الحضاري ص(٣٢٥ ـ ٣٣٠)، والحق الدامغ ص(٨٥ ـ ٨٨).

(٧) انظر: المغني (١٦١/٤ ـ ١٧٢).

(٨) تمهيد قواعد الإيمان (٢٦٧/١).

واستدلوا كذلك بقوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ لِبَشَرٍ أَن يُكَلِّمَهُ ٱللَّهُ إِلَّا وَحْيًا أَوْ مِن وَرَآيِ حِجَابٍ . . .﴾ قالوا: إن الله نفى أن يكون لبشرٍ تكليم من الله إلا بما ذكره من الطرق المذكورة في الآية، قالوا: ولو كانت رؤيته جائزة لكان تكليمه جائزاً بغير هذه الطرق[1]. وهذا الدليل أيضاً هو من أدلة المعتزلة وقد وجهوه بما ذكرت الأباضية[2].

وأما الشبه العقلية التي أخذ بها الخوارج في نفي الرؤية وهي من شبه المعتزلة[3]:

١) فمنها: أن الرؤية لا تتوفر إلا باجتماع عدة شروط وهي: سلامة الحاسة، وكون الشيء جائز الرؤية، ومقابلته للباصرة في جهة من الجهات، وعدم غاية الصغر وعدم غاية اللطافة، وعدم غاية البعد، وعدم غاية القرب، وعدم الحجاب الحائل وأن يكون المرئي مضيئاً بذاته أو بغيره، قالوا: ومعظم هذه الشروط لا تعقل إلّا في جسم أو عرض والله ليس كذلك[4]، وهذا بعينه دليل المعتزلة[5].

ويجاب عنه: بأن هذه الموانع التي ذكرتم لا نسلم لكم بأن عند عدم وجودها يجب الإبصار ولا يمتنع عند توفرها ويؤيد هذا المثال التالي:

وهو رؤية الجسم الكبير من البعد صغيراً، فإن كانت الرؤية لجميع أجزائه، وجب ألاَّ يرى صغيراً، وإن لم ير شيئاً من أجزائه وجب ألا يرى، وإن رئي بعض أجزائه دون بعض مع أن جميع الأجزاء بالنسبة إلى الموانع

---

(١) انظر: الحق الدامغ ص(٨٨).

(٢) انظر: شرح الأصول الخمسة ص(٢٦٨).

(٣) انظر: أصدق المناهج في تمييز الأباضية عن الخوارج - سالم السمائلي ص(٢٧)، والخوارج - السعوي ص(١٦٥، ١٦٦).

(٤) انظر: مشارق أنوار العقول ص(٢٦٢، ٢٦٣)، والحق الدامغ ص(٦٧، ٦٨).

(٥) انظر: المغني في أبواب العدل والتوحيد (٣٦/٤ - ٣٩ - ١٠٩د ١١٠ - ١١٦ - ١٤٠) وشرح الأصول الخمسة ص(٢٥٢)، وبعدها.

وعدمها سواء لزم عدم الوجوب أو الامتناع[1].

٢) ومنها أن إثبات الرؤية يستلزم أن يكون الله متحيزاً في جهة[2]، وقد سبق بيان هذه الشبهة عند المعتزلة والرد عليها[3].

٣) دليل المقابلة قالوا: «وأما نظر المشاهدة فذلك لا يصح؛ لأن النظر لا يصح إلّا على مقابلة إلى حيز، وذلك من صفات الأجسام التي لا يوصف الله تعالى بها»[4]. وهذا الدليل منقول أيضاً عن المعتزلة ذكره القاضي عبدالجبار[5].

ويجاب عن هاتين الشبهتين بأنه قد ثبت إثبات الرؤية لله تعالى كرؤية الشمس والقمر وهما في جهة، وقد شبه الرسول ﷺ الرؤية بالرؤية، وعليه فلا حرج في إثبات رؤية الله تعالى من العلو الثابت له وهذا لا يقدح في التنزيه[6].

٤) دليل: انطباع الصورة، قالوا: إن حقيقة الرؤية هو انطباع صورة المرئي في الحدقة، فعلى صحة حديث الرؤية، يجب أن يكون الله مرئياً بالباصرة على حد ما ذكر، قالوا: وحقيقة الله تعالى لا تتصور[7]، وقد نسب الرزاي هذه الشبهة إلى المعتزلة[8].

---

(١) انظر: الاربعين في أصول الدين ـ الرازي ص(٢١٥ ـ ٢١٧)، وشرح المواقف ـ الجرجاني (١٣٦/٨).

(٢) انظر: الحجج المقنعة ص(٤٠)، ورؤية الله تعالى بين المثبتين والنافين ـ عزة زايد ص(٦١)، ومشارق أنوار العقول ص(٢٦٢).

(٣) انظر: ص(٥٧) من البحث.

(٤) منهج الطالبين (٤١٦/١).

(٥) انظر: شرح الأصول الخمسة ص(٢٤٨ ـ ٢٥٠).

(٦) انظر: رؤية الله تعالى وتحقيق الكلام فيها ص(٦١).

(٧) انظر: مشارق أنوار العقول ص(٢٤٦، ٢٤٧).

(٨) انظر: الأربعين في أصول الدين ص(٢١٣)، ورؤية الله تعالى ص(٧١).

والحق أن هذا تحكم محض وقياس للخالق على المخلوق، وهو باطل قطعاً لأنه قياس مع الفارق، فالله تعالى ليس كمثله شيء، ولا يشبهه شيء من خلقه فلا يصح قياسه عليه[1]. وهو أيضاً قياس لأمور الآخرة على بعض أحوال الدنيا وهذا باطل أيضاً.

هذه جملة الشبه العقلية التي نصر بها الخوارج مذهبهم في رؤية الله تعالى وهي شبه المعتزلة، فيكون الخوارج بهذا قد أخذوا قول المعتزلة في الرؤية كما هو تماماً، ولم يجدوا ما يعضدوا به هذا القول إلاّ أدلة المعتزلة، وقد وقفت على رسالة ماجستير لباحثة أباضية في رؤية الله تعالى، قالت الباحثة في حال المختلفين في هذه المسألة: «ولقد كان كل فريق منهم ينطلق في رأيه بما استقر عليه مذهب أهل السنة أو مذهب المعتزلة، فمن أخذ برأي أهل السنة قال بجواز الرؤية ووقوعها، ومن أخذ برأي المعتزلة قال باستحالة الرؤية وعدم وقوعها»[2].

وعلى هذا القول فليس قول الخوارج عموماً والأباضية على وجه الخصوص إلاّ متابعة لقول المعتزلة وتأثراً بهم، والرسالة المذكورة قرّظ لها الشيخ أحمد الخليلي عالم الأباضية المعاصر.

٣) كما وافق الخوارج المعتزلة في موقفهم من أدلة أهل السنة على إثبات رؤية الله تعالى في الآخرة، فقالوا في قوله تعالى: ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ ﴿٢٢﴾ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ ﴿٢٣﴾﴾. إن النظر هنا بمعنى الانتظار، أي منتظرة لرحمة الله ودخول جنته[3]. وهو تفسير المعتزلة كما تقدم[4].

وقالوا في قوله تعالى: ﴿لِّلَّذِينَ أَحْسَنُوا الْحُسْنَىٰ وَزِيَادَةٌ﴾ إنه يمتنع أن تكون الزيادة هنا هي الرؤية؛ لأن الزيادة إنما تكون من جنس المزيد عليه والرؤية مختلفة عن دخول الجنة، ويجب أن تكون الزيادة أقل من الحسنى والرؤية أعظم، ثم نقلوا المعاني التي ذكرها العلماء في الزيادة غير

---

(١) انظر: رؤية الله تعالى ص(٧٢).

(٢) رؤية الله تعالى بين المثبتين والنافين ـ عزة محمد ص(٧).

(٣) انظر: فواكه العلوم(١٤٨/١، ١٤٩).

(٤) انظر: ص(٦٢) من البحث.

الرؤية[1]، وهذا أيضاً قول القاضي عبدالجبار المعتزلي[2].

ووقفوا من الحديث الذي أثبت أن الزيادة هي الرؤية وهو حديث صحيح ـ كما تقدم ـ وقفوا منه موقف المعتزلة فقالوا: إن دلالته ضعيفة وهو من الأحاديث الآحادية التي لا يؤخذ بها في القضايا العلمية، قالوا: لأن الاعتقاد ثمرة اليقين ولا يكون اليقين بحديث آحادي وإنما يحصل بالتواتر[3]، وأخذوا كذلك بتأويل المعتزلة للزيادة بأنها زيادة تضعيف ثواب الأعمال وزيادة الفضل[4].

٤) وقفوا من بقية النصوص الثابتة عن النبي ﷺ والمثبتة لرؤية المؤمنين ربهم يوم القيامة موقف المعتزلة المتجلي في الأمور التالية:

١) ردها مطلقاً بعلة أنها تتضمن التحيز والتشبيه، أو التغير وكلها كما يقولون سمات حدوث، ويقطعون بعد ذلك بأن النبي ﷺ لم يقل مثل هذه الأحاديث.

٢) القدح في أسانيدها وإبطالها بعد ذلك.

٣) جعلها من أحاديث الآحاد التي لا تقبل عندهم في العقيدة[5].

٤) تأويل الرؤية الواردة في الحديث بالعلم فيكون معنى سترون أي: ستعلمون ربكم ضرورة[6]، واستدلوا بأدلة المعتزلة على مجيء الرؤية بمعنى العلم كقوله تعالى: ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَىٰ رَبِّكَ كَيْفَ مَدَّ ٱلظِّلَّ﴾ [الفرقان: آية ٤٥] وغيرها من الآيات والأشعار.

---

(١) انظر: الحجج المقنعة ص(٢٧).

(٢) انظر: متشابه القرآن ص(٣٦٢)، ورؤية الله تعالى ص(٢١٥).

(٣) انظر: الحق الدامغ ص(٥٠).

(٤) انظر: الكشاف ـ الزمخشري (٢/٢٦٩)، ومسند الربيع (٣/٣٢٧، ٣٢٨).

(٥) انظر: مذهب المعتزلة في: شرح الأصول الخمسة ص(٢٦٨ ـ ٢٧٠)، وانظر: تأثر الخوارج بهم في: مشارق أنوار العقول ص(٢٥٩، ٢٦٠).

(٦) انظر: شرح الأصول الخمسة ص(٢٧٠)، وانظر رأي الخوارج في: معالم الدين ـ المصعبي ص(٣٠ ـ ٣٥، ٣٦).

ويجاب عليهم في تأويلهم الرؤية بالعلم في حديث الرؤية: «إنكم سترون ربكم» بما يلي:

١) أن هذا عدم تسليم وانقياد لما صح عن رسول الله ﷺ، فقد صح عنه أنه قال: «**إنكم سترون ربكم عياناً**»[١] وهنا يقل الكلام وينقطع الخصام لأنه نص على الرؤية العينية التي تكون بالأبصار، وأما تفسيركم للرؤية بالعلم فمع ما فيه من معاندة الرسول ﷺ فهو محال خارج عن المعقول؛ فإنه لا أحد يشك في إنه ربهم يوم القيامة ويعلمون ذلك بل إن من مات ولم يعرف ربه قبل مماته فإنه يموت كافراً ومصيره إلى النار، والإيقان بالله يوم القيامة حاصل من غير المؤمنين، كما قال تعالى حاكياً عن الكفار قوله: ﴿رَبَّنَآ أَبْصَرْنَا وَسَمِعْنَا فَارْجِعْنَا نَعْمَلْ صَٰلِحًا إِنَّا مُوقِنُونَ﴾ [السجدة: آية ١٢]. فإذا كان هذا من الكافرين فكيف بالمؤمنين من أصحاب رسول الله ﷺ الذين سألوه: هل نرى ربنا؟ وقد علموا قبل أن يسألوه أن الله هو ربهم لا يعتريهم في ذلك شك، ولا يليق أن يبشرهم النبي ﷺ بما حاصله عندهم أنه سيحصل لهم[٢].

٢) أنه مسلَّم لكم أن الرؤية قد تأتي بمعنى العلم في مثل ما ذكرتم من أدلة، ولكنها أيضاً تأتي بمعنى المشاهدة وهو الأصل ويكون كل منهما في مواضعه وحالاته التي يستعمل فيها[٣].

وبهذا أكون قد أتيت إن شاء الله على أهم معالم تأثر الخوارج بالمعتزلة في أصل التوحيد.

ثالثاً: مسألة القدر:

ذكر الإمام الأشعري ـ رحمه الله تعالى ـ أن من الخوارج من يذهب

---

(١) رواه البخاري في كتاب التوحيد ـ باب قول الله تعالى: ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ ﴿٢٢﴾﴾ (٢٢٦/٤)، حديث (٧٤٣٥)، من حديث جرير بن عبدالله.

(٢) انظر: رد الدرامي عثمان بن سعيد على بشر المريسي العنيد ص(٥٦، ٥٧).

(٣) انظر: رؤية الله وتحقيق الكلام فيها ص(٢٣٦).

إلى قول المعتزلة في القدر، وأن فيهم من يميل إلى إثبات القدر[١].

فمن فرق الخوارج التي قالت بالقدر على مذهب المعتزلة الميمونية[٢] إحدى فرق العجاردة[٣]، وذلك أنهم يزعمون أن الله سبحانه فوَّض الأعمال إلى العباد، وجعل لهم الاستطاعة إلى كل ما كلِّفوا، ثم قالوا: «وليس لله سبحانه وتعالى في أعمال العباد مشيئة، وليست أعمال العباد مخلوقة لله»[٤] وأثبتوا للعبد خلقاً وإبداعاً[٥].

ومنهم الحمزية وهم أيضاً من فرق العجاردة وافقوا الميمونية في ذلك[٦]، ومنهم أيضاً المعلومية قالوا: بأن أفعال العباد ليست مخلوقة[٧].

ومنهم أصحاب حارث الأباضي قالوا في القدر بقول المعتزلة وخالفوا فيه سائر الأباضية، وزعموا أن الاستطاعة قبل الفعل[٨]، ومنهم الشبيبية[٩] قالوا أيضاً بقول المعتزلة في القدر[١٠].

فهذه جملة الفرق التي أخذت بقول المعتزلة في القدر على ضوء ما ذكره أصحاب المقالات.

وبالوقوف على ما كتبه المتأخرون من الخوارج «الأباضية» فإن الظاهر

---

(١) انظر: مقالات الإسلاميين (٢٠٤/١).

(٢) الميمونية: وهم إحدى فرق العجاردة ولم أجد من ينسبهم إلى شخص معين. انظر: مقالات الإسلاميين (١٧٧/١).

(٣) العجاردة: أصحاب عبدالكريم بن عجرد، وافق النجدات في بدعهم. انظر: الملل والنحل (١٢٨/١).

(٤) انظر: مقالات الإسلاميين (١٧٧/١)، والملل والنحل (١٢٩/١).

(٥) انظر: الملل والنحل (١٢٩/١).

(٦) انظر: مقالات الإسلاميين (١٧٧/١)، والملل والنحل (١٢٩/١).

(٧) انظر: المقالات (١٧٩/١).

(٨) انظر: المصدر السابق (١٨٤/١).

(٩) الشبيبية: أصحاب شبيب بن يزيد الشيباني المكنى بأبي الصحاري. انظر: الفرق بين الفرق (١٠٩، ١١٠).

(١٠) انظر: المقالات (١٩٤/١).

في أقوالهم هو القول بإثبات القدر، وإن كان إثباتهم للقدر ليس على مذهب أهل السنة بشكل واضح، بل ربما كان اقترابهم إلى قول الأشاعرة والماتريدية أكثر، وهذا الأمر يتضح من خلال نقل بعض كلامهم في ذلك.

يقول الشمَّاخي: «وأفعالنا خلق من الله واكتساب منا خلافاً للمجبرة والقدرية»[1]. ويقول السالمي نظماً:

ومن يقل إلهنا لم يخلق أفعالنا بعداً له من أحمق
لقوله لكل شيء خالقٌ سبحانه الرب المليك الرازق

إلى إن قال:

لكن لنا في فعلنا اكتساب به الثواب وبه العقاب[2]

فهذه نقولات تدل على أن الأباضية يقولون في القدر بنظرية الكسب، وهي نظرية لم توجد في نصوص أئمتهم الأول أمثال جابر بن زيد، وأبي عبيدة، والربيع ابن حبيب[3] ثم ظهرت بوضوح عند المتأخرين والمعاصرين منهم.

ولعل في الأقوال التي أنقلها الآن ما يؤيد قولي بأن الأباضية وهم بقية الخوارج يميلون في قولهم بالكسب إلى أقوال الأشاعرة والماتريدية.

فمن ذلك قول السدويكشي في ضابط الكسب: إنه عرض يوجد مع الاستطاعة، أو ما وجد بعد عدم، ثم يبين أن الكسب تبرير التكليف، لأن الله وحده هو المتفرد بالخلق، وهو أثر القدرة الحادثة وإن كانت حقيقته غير معلومة[4].

وهذا القول يقرب كثيراً من قول الأشاعرة الذين لا يجعلون لما أسموه

(١) مختصر العدل والإنصاف ص(١٠).
(٢) مشارق أنوار العقول ص(٤٠٧).
(٣) انظر: البعد الحضاري للعقيدة الأباضية ص(٤٤٨).
(٤) انظر: حاشية على أصول تبغورين ص(٢١)، والبعد الحضاري للعقيدة الأباضية ص(٤٥٨).

كسباً ذلك التأثير في الفعل الصادر من الإنسان[1]، وفي هذا يقول السدويكشي صراحة: «فالكسب لا يوجب وجود المقدور»[2] ومالوا إلى الأشاعرة كذلك حين قالوا: إن الاستطاعة تكون مع الفعل وتنتهي بانتهائه، يقول الرستافي: «وحقيقة الكسب: كل فعل وقع باستطاعة محدثة مع الفعل، فأما من فعل بقدرة قديمة فهو غير مكتسب»[3] وهذا هو قول الأشاعرة[4].

ثم إنهم من جهة أخرى وفي كلام لبعض علمائهم، وافقوا الماتريدية في تعريفهم للكسب، حين عرفوه بأنه: صرف العبد قدرته وإرادته للفعل. أو أنه ما وقع بآلة، أو أنه الحركة والسكون[5]، وهم في اقترابهم من الماتريدية هنا قد وسعوا دائرة الاختيار عند العبد، وصار مفهوم كلامهم أن للعبد في الفعل ما لا يدخل تحت خلق الله وهذا ما اقتربت به الماتريدية من المعتزلة ومن ثم الأباضية.

وبهذا يمكن أن أقول: إن الأباضية في مسألة القدر وقولهم بالكسب لم يكونوا على قولٍ واحدٍ بل أن أقوالهم مختلفة فتارة يميلون إلى الماتريدية، وأخرى إلى الأشاعرة في قولهم بالكسب، وقد أكد هذا الدكتور الجعيبري الأباضي في قوله: «وإذا كان التيار الجبري والاعتزالي دفعا الأباضية إلى ضرب حجج بعضهم ببعض فإنهم وجدوا في المدارس الأشعرية والماتريدية والشيعة ـ الزيدية خاصة ـ أحسن مساندة لبلورة مفهوم الكسب»[6]، ثم أنه يؤكد على أن الغالب في كلام الأباضية في القدر أنه يميل إلى كلام الماتريدية الذي يجعل للإنسان مسؤولية واختياراً أوسع يتضح

(١) انظر: كسب الأشعري في: اللمع في الرد على أهل الزيغ والبدع ص(٧٦).
(٢) حاشية على أصول الديانات ص(٦)، والبعد الحضاري للعقيدة الأباضية ص(٤٥٨).
(٣) منهج الطالبين (٤٦٩/١).
(٤) انظر: معالم أصول الدين ـ الرازي ص(١٣).
(٥) انظر: قول الخوارج في: شرح كتابات الديانات ـ عمر التلاتي ص(٥٧)، والبعد الحضاري للعقيدة الأباضية ص(٤٦١)، وكلام الماتريدية في: تبصرة الأدلة ـ أبي المعين النسفي ت كلود سلامة (٦٥٤/٢، ٦٥٥)، وموقف ابن تيمية من الأشاعرة ـ د. عبدالرحمن المحمود (١٣٣٥/٣).
(٦) البعد الحضاري ص(٤٦٣).

هذا في ألفاظهم المختارة للتحديد مثل الصرف، والميل والترجيح[1].

فالخلاصة: أن الخوارج فيهم من قال بقول المعتزلة في القدر، ومنهم من قال بقول الأشاعرة، حتى ذكر الدكتور صابر طعيمة أن الجيطالي الأباضي صاحب «قناطر الخيرات» متأثر كثيراً في معالجته لقضايا العقيدة وخاصة القدر بالغزالي فإن ما في «قناطر الخيرات» لم يكن سوى نقل نصوص الغزالي في الإحياء، واقتباس شديد، بل وتلمذة للغزالي[2].

ومنهم أيضاً من قال بقول الماتريدية، وتبقى موافقتهم لأهل السنة في قولهم: إن الله خالق العباد وأفعالهم، أما تعلق العباد بأفعالهم فهم إما موافقون للأشاعرة أو للماتريدية.

وفيما يتعلق بمسائل القدر، فقد وافقت الأباضية المعتزلة في قولهم بنفي التكليف بما لا يطاق بدون تفصيل[3]. ومعلوم أن هذا الإطلاق لا يصح؛ لأن التكليف بما ليس مستحيلاً عادة أو ممتنع في نفسه جائز كأن يكلف الله الكافر الإيمان حال كفره؛ لأنه من التكليف الذي اتفق المسلمون على وقوعه في الشريعة وهو أمر العباد كلهم بما أمرهم الله به ورسوله من الإيمان به وتقواه[4].

هذا بإجمال ما يتعلق بتأثر الخوارج بالمعتزلة في القدر وهو ما استطعت الوقوف عليه بقدر ما توفر لدي من مصادر ومراجع.

رابعاً: الوعد والوعيد:

سبق أن بينت أن من جملة ما أخذه المعتزلة عن الخوارج قولهم بخلود صاحب الكبيرة في النار إذا مات قبل أن يتوب[5]. فالتأثير كان من الخوارج على المعتزلة في مسألة الخلود فقط.

---

(١) انظر: المرجع السابق (٤٦٤).
(٢) انظر: الأباضية عقيدة ومذهباً ص(١٢٩، ١٣٠).
(٣) انظر: مكنون الخزائن وعيون المعادن ـ البشري ص(١٨٧).
(٤) انظر: القضاء والقدر ـ المحمود ص(١٨٨).
(٥) انظر: ص(٢٠) من البحث).

ولكن هناك أموراً فيما يخص الوعد والوعيد كان التأثير فيها من المعتزلة على الخوارج سواء في حكم أهل الكبائر أو في مسألة الوعد والوعيد ذاتها:

١) في أهل الكبائر:

الأصل أن الخوارج ترى أن صاحب الكبيرة كافر في الدنيا، وقد استحل أوائلهم دماء غيرهم من المسلمين وأعراضهم وأموالهم انطلاقاً من هذا المبدأ، ولما كان هذا المبدأ شديد الغلو، جاءت الأباضية لتقرر حكماً آخر في صاحب الكبيرة خففت فيه ظاهراً من ذلك الغلو.

قالت الأباضية: إن صاحب الكبيرة كافر كفر نعمة، أو كفر نفاق، على أن تعريف الكفر عندهم: هو جميع ما أوجب الله عليه العقاب، وهو يطلق عندهم على الشرك تارة، وعلى النفاق أخرى، وهو ضد الإيمان[1].

فصاحب الكبيرة عندهم كافر وكفره يسمى كفر نعمة أو كفر نفاق، وهذان الكفران عند الأباضية يخرجان من دائرة الإيمان، ولكنهما لا يدخلان في دائرة الشرك فهما إذاً منزلة بين منزلة الإيمان والشرك تسمى منزلة النفاق، وهذا هو وجه التشابه بينهم وبين المعتزلة.

يقول أبو عمار عبدالكافي: «وقالت الأباضية والزيدية: كبائرهم كفر نفاق، لا كفر شرك، وأسماؤهم كافرون منافقون، ليسوا بمشركين، ولا بمؤمنين ﴿مُّذَبْذَبِينَ بَيْنَ ذَٰلِكَ لَآ إِلَىٰ هَٰٓؤُلَآءِ وَلَآ إِلَىٰ هَٰٓؤُلَآءِ﴾ [النساء: آية ١٤٣] لا إلى المشركين في الحكم والسيرة ولا إلى المؤمنين في الاسم والثواب كما قال عز وجل: ﴿مَّا هُم مِّنكُمْ وَلَا مِنْهُمْ﴾ [المجادلة: آية ١٤]...»[2] إلخ.

---

(١) انظر: شرح عقيدة التوحيد ـ الشماخي ص(١٢٧)، وحاشية على كتاب الوضع ـ المحشي ص(٨٦)، والبعد الحضاري ص(٥٠٨)، ومقدمة التوحيد وشروحها ـ الشماخي ص(١٢٩).

(٢) الموجز (١١٧/٢).

إذاً فهم يقررون المنزلة بين المنزلتين، لكنهم يفترقون عن المعتزلة في أنهم جعلوها منزلة بين الإيمان والشرك، وليست بين الإيمان والكفر، على اعتبار أنه يدخل في الكفر كما تقدم كل ما أوجب الله عليه عقاباً ومن ذلك الفسق الذي جعلته المعتزلة في منزلة بين منزلتي الإيمان والكفر.

وأرى أن قول الخوارج الأباضية لا يبعد كثيراً عن قول المعتزلة، خاصة وأن الفرقتين تحكمان على صاحب الكبيرة بأنه خالد في النار، ومن أجل هذا جعل بعض علماء الأباضية الخلاف بينهم وبين المعتزلة لفظياً، فهذا المصعبي يقول بعد أن نقل قصة واصل بن عطاء مع الحسن البصري وقوله بالمنزلة بين المنزلتين، قال: «وأنت خبير بأن الخلاف بيننا وبينه لفظي على ما مر فإنه يسميه فاسقاً ويثبت الواسطة»[1].

فالخلاف بينهم لفظي فعلاً؛ فإن المعتزلة وهي تسمي صاحب الكبيرة فاسقاً فإنها في الدنيا تعطيه حق المسلم من حيث عدم استحلال دمه وماله وعرضه، وكذا الأباضية فإن حكمها على صاحب الكبيرة الذي سمته كافر نعمة أو نفاق في الدنيا أنه لا يقتل وتحرِّم السبي والغنيمة منه، وتحلل ذبيحته ومناكحته وإرثه ودفنه معهم[2].

ثم إن الفرقتين كما تقدم تحكمان عليه في الآخرة بأنه خالد في النار، فالفرقتان اتفقتا في الحكم عليه واختلفتا فقط في إطلاق لفظ الكفر وعدمه، وقد جاء في شرح الأصول الخمسة أن وسم صاحب الكبيرة بأنه منافق هو قول عمرو بين عبيد[3].

٢) في الوعد والوعيد:

أما ما أخذته الخوارج عن المعتزلة في هذا فهو القول بوجوب إنفاذ

---

(١) معالم الدين (٢٠١/٢).

(٢) انظر: الموجز ـ أبو عمار (١١٧/٢).

(٣) انظر: شرح الأصول الخمسة ص(١٣٧). فلعل الأباضية أخذت بقول عمرو بن عبيد لقربه من عقيدتهم.

الوعد والوعيد على الله، يقول الرستافي: «قال أهل الاستقامة من أمة محمد ﷺ: إن الله تعالى وعد من عمل بطاعته الجنة، ولا خلف لوعده، وأوعد من عصاه النار إذا مات غير تائب من معاصيه، وأصر عليها، ولا خلف لوعيده، ولا مبدل لقوله»(١).

واستدلوا على ذلك بأدلة المعتزلة النقلية والعقلية(٢).

فمن النقلية استدلوا بقوله تعالى: ﴿مَا يُبَدَّلُ ٱلْقَوْلُ لَدَىَّ وَمَآ أَنَا۠ بِظَلَّٰمٍ لِّلْعَبِيدِ ﴿٢٩﴾﴾ [ق: آية ٢٩].

وأمّا الأدلة العقلية التي استدلوا بها على هذا ـ وهي من أدلة المعتزلة ـ، فمنها قولهم كما في الموجز وغيره: إنه لو كان وعده أو وعيده مبدلاً أو محولاً أو مستثنى فيه لكانت جميع أخباره جل جلاله ذات تكاذب وتناقض(٣).

وقد رتب الخوارج على قولهم هذا ما رتبه المعتزلة عليه من أمور وهي:

أ) قالوا بالإحباط على طريقة المعتزلة، وإن كان الإحباط هو لازم قول أوائلهم بتكفير صاحب الكبيرة، إلا أن النص وتنظيره ظهر عند المتأخرين منهم، والإحباط عندهم يكون بالشرك وبسائر الكبائر، واستدلوا على ذلك بأدلة كثيرة(٤). كقوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ لَا تُبْطِلُوا۟ صَدَقَٰتِكُم بِٱلْمَنِّ وَٱلْأَذَىٰ﴾ [البقرة: آية ٢٦٤] وغيرها من الآيات، وهو قول باطل من المعتزلة ومن قال بقولهم فإنه يترتب عليه مفاسد كثيرة منها:

١) أن هذا خلاف قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلْحَسَنَٰتِ يُذْهِبْنَ ٱلسَّيِّـَٔاتِ﴾ [هود: آية ١١٤] وقوله: ﴿وَمَن يَرْتَدِدْ مِنكُمْ عَن دِينِهِۦ فَيَمُتْ وَهُوَ كَافِرٌ فَأُو۟لَٰٓئِكَ

---

(١) منهج الطالبين (٤٢٠/١).

(٢) انظر: المصدر السابق (٤٢٠/١) والموجز (١٠٥/١، ١٠٦). وانظر: شرح الأصول الخمسة ص(١٣٦).

(٣) انظر: الموجز (١٠٥/٢).

(٤) انظر: شرح الجامع الصحيح ـ السالمي (١٠٢/١)، وبعدها.

حَبِطَتْ أَعْمَٰلُهُمْ فِي ٱلدُّنْيَا وَٱلْآخِرَةِ ﴾ [البقرة: آية ٢١٧]، فقد صرحت بأن إحباط العمل إنما يكون بالموت على الكفر فقط.

٢) أن الطاعات صحيحة وثابتة ولو كانت الكبائر تحبطها لكان هذا ينافي صحة العبادة كالردة ومفارقة الملة وهذا باطل.

٣) أن قولهم هذا مبني على زعمهم أن مرتكب الكبيرة يستحق النار مخلداً فيها وقد ظهر بطلانه فإذا بطل الأصل بطل الفرع(١).

ب) ورتبوا عليه كذلك إنكار ثبوت الشفاعة لأهل الكبائر كما فعلت المعتزلة، كما قال السالمي:

شفاعة الرسول للتقي   من الورى وليس للشقي(٢)

ويقول البطاشي:

ولا تكون عندنا الشفاعة   إلا لمن مات حليف الطاعة
مجانباً كل المحرمات   مؤدياً لكل الواجبات(٣)

ويستدلون على ذلك بقوله تعالى: ﴿وَلَا يُقْبَلُ مِنْهَا شَفَٰعَةٌ ﴾ [البقرة: آية ٤٨] وقوله: ﴿مَا لِلظَّٰلِمِينَ مِنْ حَمِيمٍ وَلَا شَفِيعٍ يُطَاعُ ﴾ [غافر: آية ١٨] وقوله: ﴿وَلَا يَشْفَعُونَ إِلَّا لِمَنِ ٱرْتَضَىٰ ﴾ [الأنبياء: آية ٢٨]، وهي أدلة المعتزلة نفسها. ثم يردون على الحديث الثابت «**شفاعتي لأهل الكبائر من أمتي**»(٤) بأنه حديث آحاد لا يعارض القطعي، ولا يفيد العلم(٥)، هذا هو

---

(١) انظر: المعتزلة ـ المعتق ص(٢٥٠).

(٢) مشارق أنوار العقول ص(٣٧٤).

(٣) سلاسل الذهب (٢٣/١).

(٤) أخرجه الإمام أحمد في المسند (٢٦٩/٣)، حديث (١٣٢٠٧) قال ابن كثير رحمه الله: إسناده صحيح على شرط الشيخين ـ تفسير القرآن العظيم (٤٤٨/١)، دار الفكر (١٤١٠هـ).

(٥) انظر: مشارق أنوار العقول ص(٣٧٤، ٣٧٥).

قول المعتزلة وتلك أدلتهم(١).

وإن استدلالهم بهذه الأدلة على قولهم الباطل لا يصح، فقد فسَّروا الآيات على غير وجهها، فإن الآية الأولى تختص بأنفس الكفار فلا تقبل الشفاعة لمن مات على كفره(٢). والآية الثانية إنما يراد بالظالمين فيها أي الكاملون في الظلم وهم الكافرون(٣) لقوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ﴾ [لقمان: آية ١٣].

وأما الآية الثالثة فإن معناها: ولا يشفعون إلا لمن رضي الله سبحانه وتعالى أن يشفعوا له وأذن فيه، ومن ارتضاه للشفاعة هم الموحدون كما قال ابن عباس رضي الله عنهما في تفسيره أي: لمن قال: لا إله إلا الله»(٤).

فهذه جملة ما وافق فيه الخوارج المعتزلة في مسألة الوعد والوعيد وما يتعلق بهما.

خامساً: في إنكار وتأويل بعض أمور الآخرة:

أ) عذاب القبر:

قال أبو محمد بن حزم: «ذهب ضرار بن عمرو الغطفاني أحد شيوخ المعتزلة إلى إنكار عذاب القبر، وهو قول من لقينا من الخوارج»(٥).

فإنكار عذاب القبر كان في بعض المعتزلة، وأخذه بعض الخوارج من المتقدمين الذين عاصروا ابن حزم، وقد وجد أيضاً في بعض المتأخرين فقد سمَّى بعض علماء الأباضية من أنكر عذاب القبر فيهم ـ شذوذاً ـ وهو ابن أبي نبهان وهو من أباضية عمان، ورأيه شاذٌ بالنسبة إلى جمهور الأباضية، فإنهم يرون ثبوت عذاب القبر، ويقررون أنه ثبت بالأحاديث المتواترة:

---

(١) انظر: شرح الأصول الخمسة ص(٦٨٨، ٦٨٩).
(٢) انظر: تفسير الطبري (٢/٣٣).
(٣) انظر: تفسير الطبري (٢/٣٣).
(٤) التفسير الكبير ـ الرازي (٢٢/١٦٠) ط أولى.
(٥) الفصل في الملل والأهواء والنحل (٤/١١٧).

ثم عذاب القبر مما جاء به تواتر الأخبار معنى فانتبه
واعتقدن صدقه ولا تحل تعذيب ميت لوجوه يحتمل[1]

وهؤلاء الذين كذَّبوا بعذاب القبر من المعتزلة والخوارج كذبوا بما لم يحيطوا بعلمه وقد ظنوا أن أبصارهم يمكن أن ترى كل شيء، وأن أسماعهم تسمع كل شيء، وإن من آمن بالله صدق خبره[2]، وقد أشارت آيات القرآن إلى ثبوت عذاب القبر كما قال تعالى: ﴿سَنُعَذِّبُهُم مَّرَّتَيْنِ ثُمَّ يُرَدُّونَ إِلَىٰ عَذَابٍ عَظِيمٍ﴾ [التوبة: آية ١٠١].

قال الحسن البصري: «سنعذبهم مرتين: عذاب الدنيا، وعذاب القبر»[3].

وأحاديث عذاب القبر متواترة لا تقبل رداً ولا تأويلاً ومن ذلك ما ورد في صحيح مسلم من تصديق النبي ﷺ لليهوديتين وإقرارهما على عذاب بعض أهل القبور[4].

٢) الميزان:

إن إثبات الميزان حقيقةً، من عقائد السلف المدلل عليه بالكتاب والسنة، وحقيقة الميزان: أنه ما ينصبه الله تعالى يوم القيامة لوزن أعمال العباد إظهاراً لكمال عدله، وأنه ميزان حقيقي له كفتان ولسان وهو بيد جبريل عليه السلام[5].

وقد دل على ذلك الكتاب والسنة وأجمع عليه سلف الأمة. فمن الكتاب قوله تعالى: ﴿وَنَضَعُ ٱلْمَوَٰزِينَ ٱلْقِسْطَ لِيَوْمِ ٱلْقِيَٰمَةِ﴾ [الأنبياء: آية ٤٧].

---

(١) مشارق أنوار العقول ص(٣٥٥).

(٢) انظر: القيامة الصغرى ـ الأشقر ص(٤٩).

(٣) انظر: فتح الباري (٢٣٣/٣).

(٤) صحيح مسلم ـ كتاب المساجد ـ باب استحباب التعوذ من عذاب القبر (٤١١/١).

(٥) انظر: تحقيق البرهان في إثبات حقيقة الميزان ـ مرعي المقدسي ت سليمان الحربي ـ ص(٧ ـ ٥٢)، ومنهاج السلامة في ميزان القيامة ـ ابن ناصر الدين ص ١١٣.

ومن السنة قوله ـ عليه الصلاة السلام ـ في حديث البطاقة: وقال: **«فتوضع السجلات في كفة، والبطاقة في كفة»**[1] وغيره من الأحاديث الكثيرة[2]. قال السفاريني: «وقد بلغت أحاديثه مبلغ التواتر، وانعقد إجماع أهل الحق من المسلمين عليه»[3].

وقد أنكر المعتزلة حقيقة الميزان، وتأولوها بأن المراد بالميزان العدل والقضاء، وأنكروا وزن الأعمال الحسنة والسيئة وزناً حقيقياً[4]. وعلتهم في ذلك أن الأعمال أعراض وقد انقضت ولم تبق ولايمكن إعادتها، ولأن الأعمال معلومة لله تعالى فوزنها عبث[5].

وقد أخذ الخوارج هذا القول عن المعتزلة، يقول المصعبي عن الميزان: «وإنما المراد عندنا وعند معظم المعتزلة من الميزان، اعتبار الحسنات وتمييزها عن غيرها، والعدل الذي وضعه عز وعلا بين خلقه»[6] ثم علل كلامه بشبه المعتزلة فذكر أنه إنما يحتاج إلى الميزان من لا يعرف مقادير الأشياء والله عالم بها[7]. وأن أفعال العباد: أعراض لا تقبل الخفة والثقل والإعادة والبقاء[8].

قال المقدسي ـ رحمه الله ـ في الجواب على شبه المنكرين: «والجواب أنه قد ورد في الحديث أن كتب الأعمال هي التي توزن، ولعل في الوزن حكمة لا نطلع عليها، وعدم اطِّلاعنا على الحكمة لا يوجب العبث»[9].

---

(١) أخرجه البغوي في «شرح السنة» من حديث عبدالله بن عمرو بن العاص، وقال المحقق الشيخ شعيب الأرناؤوط: إسناده صحيح، وصححه ابن حبان (٢٥٢٤) والحاكم (٥٢٩/١)، ووافقه الذهبي. شرح السنة (٣٣٣/١٥، ٣٣٤)، حديث (٤٣٢١).

(٢) انظر: البدور السافرة في أمور الآخرة ـ السيوطي ـ ت مصطفى عاشور ص(٢٢٨ ـ ٢٤٢).

(٣) لوامع الأنوار البهية (١٨٤/٢، ١٨٥).

(٤) انظر: متشابه القرآن ـ القاضي عبدالجبار (٢٤٧/١)، وفضل الاعتزال ص(٢٠٤).

(٥) انظر: المرجع السابق ص(٢٠٤)، وتحقيق البرهان ـ المقدسي ص(٥١).

(٦) معالم الدين (١٩١/٢).

(٧) انظر: معالم الدين (١٩١/٢)، ومشارق أنوار العقول ص(٣٧٠).

(٨) انظر: معالم الدين ج(٢) ص(١٩١).

(٩) انظر: تحقيق البرهان ص(٥١).

وقال القرطبي في تأويلهم الميزان بالعدل: «وهذا القول مجاز وليس بشيء وإن كان شائعاً في اللغة؛ للسنة الثابتة في الميزان الحقيقي ووصفه بكفتين ولسان»[1].

٣) الصراط:

ومن عقائد السلف الإيمان بالصراط، وهو: «جسر ممدود على متن جهنم يرده الأولون والآخرون»[2].

والسلف يؤمنون به على أوصافه التي ذكرها النبي ﷺ من أنه زلق وله جنبتان أو حافتان، وللحافتين كلاليب وأنه مثل حد الموس أو حد السيف[3]. قال السفاريني: «والحق أن الصراط وردت به الأخبار الصحيحة وهو محمول على ظاهره بغير تأويل كما ثبت في الصحيحين والسنن والصحاح ما لا يحصى إلا بكلفة»[4].

وقد أنكرت المعتزلة الصراط على صفاته المذكورة، قال القاضي عبدالجبار في الصراط: «أما على ما تقوله العامة في وصفه وعلى ما تقول في بعض الأخبار، فلا يصح ذلك»[5] ثم حملوا المراد به على معنيين:

الأول: أن المراد طريق الجنة المشار إليه بقوله: ﴿سَيَهْدِيهِمْ وَيُصْلِحُ بَالَهُمْ ۝٥﴾ [محمد: آية ٥] وطريق النار المشار إليه بقوله تعالى: ﴿فَاهْدُوهُمْ إِلَىٰ صِرَاطِ الْجَحِيمِ﴾ [الصافات: آية ٢٣].

الثاني: وبعضهم حمله على الأدلة الواضحة والمباحات والأعمال الرديئة ليسأل عنها ويؤاخذ بها[6].

---

(١) انظر: التذكرة في أحوال الموتى والآخرة ت د. أحمد السقا (٢/٨).
(٢) لوامع الأنوار البهية ـ السفاريني (٢/١٨٩).
(٣) انظر: صفاته بأدلتها في ـ صفة الصراط ـ أبو عمر حاي الحاي ص(١٤ ـ ١٨).
(٤) لوامع الأنوار البهية ـ ج(٢) ص(١٩٣).
(٥) فضل الاعتزال ص(٢٠٥).
(٦) فضل الاعتزال ص(٢٠٥).

وشبهتهم في إنكاره على تلك الصورة المذكورة في الأحاديث: أنه لا يمكن عبوره وإن أمكن عبوره ففيه تعذيب للمؤمنين ولا عذاب عليهم يوم القيامة[1].

ويجاب عليهم: بأن القادر المختار يمكّن من المرور عليه، ويسهله على المؤمنين وليس ذلك مستحيلاً فإن الله لو أقر العالمين في الهواء من غير عماد وسناد لم يبعد، سيما والسماء والأرض مقرتان كذلك[2].

وقد وافقت الخوارج المعتزلة في ذلك فأنكروا الصراط الحسي، وفسروه بالطريق الواضح والدين المستقيم[3]. وهم بهذا قد وافقوا قول المعتزلة بالأخص تفسيرهم الثاني للصراط، وقد أنكروا الأحاديث التي جاءت في وصفه، واعتبرها المصعبي مكذوبة على النبي ﷺ، واستدل على إنكار الصراط بشبهة المعتزلة من أنه يلزم على إثباته إلحاق التعذيب للمؤمنين بالمرور عليه[4].

ومع هذا فإن في الأباضية من يقر بثبوت الصراط على ما ذكرت الأحاديث ومنهم أبو قاسم البرادي، والجيطالي في القناطر، والقطب في بعض كتبه[5].

٤) قضية وجود الجنة والنار الآن:

اتفق أهل السنة على أن الجنة والنار مخلوقتان موجودتان الآن، واستدلوا على ذلك من الكتاب والسنة[6]، فمن الكتاب قوله تعالى عن الجنة: ﴿أُعِدَّتْ لِلْمُتَّقِينَ﴾ [آل عمران: آية ١٣٣] وقوله عن النار: ﴿أُعِدَّتْ

---

(١) انظر: فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة ص(٢٠٥).

(٢) انظر: المواقف ـ الآيجي ص(٣٨٤).

(٣) انظر: المصدر السابق ص(٣٨٤)، والعقيدة النظامية في الأركان الإسلامية ـ الجويني ـ ت الكوثري ص(٧٩).

(٤) انظر: منهج الطالبين ـ الرستافي ج(١) ص(٤٩٩)، وسلاسل الذهب (٢٢٢/١).

(٥) انظر: كتاب معالم الدين ج(٢) ص(١٨٩)، وسلاسل الذهب ٢٢٢/١.

(٦) انظر: شرح الطحاوية، ت التركي، والأرناؤوط ص(٦١٤ ـ ٦١٩).

لِلْكَٰفِرِينَ ﴾ [آل عمران: آية ١٣١]. ومن السنة قوله ـ عليه السلام ـ في الصحيحين: «**إن أحدكم إذا مات عرض عليه مقعده بالغداة والعشي إن كان من أهل الجنة، فمن أهل الجنة، وإن كان من أهل النار فمن أهل النار...**» الحديث.

وقد أنكرت طائفة من المعتزلة ذلك وقرروا أن الجنة لم تخلق بعد، وقال بقولهم طائفة من الخوارج[1]. وعليه فلم تجمع المعتزلة كلهم على ذلك ولا الخوارج أيضاً، وفي هذا يقول البطاشي:

واختلف الأمة في وجدان	نار وجنة بهذا الآن
جمهورنا وبعض من كان اعتزل	والأشعريون جميعاً عن كمل
قالوا بأن النار والجنانا	موجودتان كلهن الآنا[2]

وقد اتفق من قال بالإنكار من الخوارج والمعتزلة على الاستدلال بشبه ومنها:

١) آيات دلت على دعاء امرأة فرعون ﴿رَبِّ ٱبْنِ لِي عِندَكَ بَيْتًا فِي ٱلْجَنَّةِ﴾ [التحريم: آية ١١]، وإخباره ـ عليه السلام ـ بأن من فعل كذا غرس له كذا أو بنى له كذا في الجنة. قالوا: ولو كانت مخلوقة لم يكن في الدعاء استئناف البناء والغرس[3].

وأجيبوا بأنما قلناه: إنهما مخلوقتان على الجملة كما أن الأرض مخلوقة ثم يحدث الله فيهما ما يشاء[4].

---

(١) البخاري في ـ كتاب الجنائز ـ باب: الميت بعرض عليه مقعدة بالغداة والعشي (١٢٦/١)، حديث (١٣٧٩).
ومسلم في كتاب الجنة وصفة نعيمها ـ باب عرض مقعد الميت من الجنة والنار عليه (٢١٩٩/٥)، حديث (٢٨٦٦)، كلاهما عن عمر.

(٢) انظر: الفصل في الملل والأهواء والنحل (١٤١/٤).

(٣) سلاسل الذهب (٢١٦/١).

(٤) انظر: الفصل (١٤١/٤).

٢) لو كانتا مخلوقتين الآن للزم فناؤهما[1] لقوله تعالى: ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ﴾ [الرحمن: آية ٢٧].

وأجيبوا: بأن هذا من سوء فهمكم للآية فلم توفقوا لفهم الآية، ووفق لذلك أئمة الإسلام، فمن كلامهم: أن المراد بأن كل شيء مما كتب الله عليه الفناء والهلاك هالك، والجنة والنار خلقتا للبقاء لا للفناء[2].

٣) قوله تعالى: ﴿عَرْضُهَا السَّمَاوَاتُ وَالْأَرْضُ﴾ [آل عمران: آية ١٣٣] قالوا: فلو كانتا موجودتين للزم تداخل الأجسام[3].

وأجيبوا: فإن المراد عرضها كعرض السموات والأرض لامتناع أن يكون عرضها عرضهما بعينه لا حال البقاء ولا حال الفناء[4].

وأخيراً فهذه جملة ما أخذه الخوارج عن المعتزلة فيما وقفت عليه. ولهم مسائل استقلوا بها عن المعتزلة ليس هذا موضع الحديث عنها.



(١) انظر: شرح الطحاوية ص(٤٢٠)، والبعد الحضاري للعقيدة الأباضية ص(٦٩٨).
(٢) انظر: شرح الطحاوية ص(٦٢٠).
(٣) انظر: المواقف في علم الكلام ـ الآيجي ص(٣٧٥)، والبعد الحضاري ص(٥٩٨).
(٤) انظر: المواقف ص(٣٧٦).

الفصل الثالث
تأثير المعتزلة في الشيعة

المبحث الأول:
تعريف موجز بالشيعة وفرقها

التعريف بالشيعة:

إن من أجمع التعاريف للشيعة كفرقة، ما ذكره الشهرستاني في الملل والنحل، فهو يقول: «الشيعة هم الذين شايعوا علياً رضي الله عنه على الخصوص، وقالوا بإمامته وخلافته نصاً ووصية، إما جلياً، وإما خفياً، واعتقدوا أن الإمامة لا تخرج من أولاده، وإن خرجت فبظلم يكون من غيره، أو بتقية من عنده، وقالوا: ليست الإمامة قضية مصلحية تناظر باختيار العامة وينتصب الإمام بنصبهم، بل هي قضية أصولية، وهي ركن الدين لا يجوز للرسل عليهم السلام إغفاله وإهماله، ويجمعهم القول بوجوب التعيين والتنصيص، وثبوت عصمة الأنبياء والأئمة وجوباً عن الكبائر والصغائر، والقول بالتولي والتبري قولاً وفعلاً وعقداً إلاّ في حال التقية، ويخالفهم بعض الزيدية في ذلك»[١].

هذا التعريف من أشمل التعاريف للشيعة، وما ذكره الشهرستاني من

(١) الملل والنحل، ت: سيد كيلاني ج(١) ص(١١٦).

أمور تميز الشيعي عن غيره، تشمل جمهور الشيعة المبتدعة، وإن كان منهم من يخالف في ذلك وهم الزيدية أو بعضها على ما ذكر الشهرستاني، وهذا الاستثناء الذي ذكره في حق الزيدية يجعل تعريفه أقرب إلى تمييز الشيعة عن غيرهم.

وقد ذكر الدكتور ناصر القفاري في كتابه: (أصول مذهب الشيعة الإمامية الإثنى عشرية)[١] أن تعريف الشيعة مرتبط أساساً بأطوار نشأتهم، ومراحل التطور العقدي لهم، فالتشيع في الصدر الأول غير التشيع فيما بعد، ففي الصدر الأول لا يسمى شيعياً إلاَّ من قدَّم علياً على عثمان رضي الله عنهما، ولكنهم لا يقدمون أحداً على أبي بكر وعمر رضي الله عنهما، كما قال أحد السلف رحمهم الله: «أدركت الشيعة الأولى وما يفضلون على أبي بكر وعمر أحداً»[٢]. ثم إن التشيع بهذا المفهوم تغير، وصارت الشيعة شيعاً، وأصبح التشيع قناعاً يتستر به كل من أراد الكيد للإسلام والمسلمين من الأعداء الموتورين الحاسدين، ولهذا لم يعد السلف يطلقون لفظ الشيعة على من طعن في الشيخين، بل يسمونهم بالرافضة، لأنهم لا يستحقون وصف التشيع[٣].

ومع هذا التفصيل الذي ذكره الدكتور ناصر حفظه الله ورجحه في التعريف بالشيعة، إلاَّ أني أرى أن تعريف الشهرستاني لهم يتناسب جداً مع كونهم فرقة مبتدعة متميزة عن أهل السنة والجماعة، خاصة وأن هذا هو الشعار العام لهم، والوصف الذي يطلق على سائر فرقهم.

وقد ذكر في تعريف الشيعة الكثير والكثير سواء من الشيعة أنفسهم، أو من غيرهم[٤]. لكن يكتفى بما يوصل إلى المراد.

---

(١) انظر: ج(١) ص(٥٣ ـ ٥٥).

(٢) حاشية المنتقى من منهاج الاعتدال ـ الذهبي ـ ت محب الدين الخطيب، ص(٣٦٠، ٣٦١)، وأصول مذهب الشيعة ـ القفاري ج(١) ص(٥٤)، والقائل هو: ليث بن أبي سليم.

(٣) انظر: أصول مذهب الشيعة، القفاري ج(١) ص(٥٥).

(٤) انظر: المرجع السابق ج(١) ص(٣٠ ـ ٥٦).

نشأتهم:

وكما كثرت الأقوال في تعريف الشيعة فقد كثرت كذلك في تحديد نشأة هذه النحلة، ولعل الرأي الراجح في نشأتهم، أن يفرق بين ظهور التشيع البدعي كأقوال مثارة ليس لها أتباع أعلنوا القول بهذه الأقوال وانفصلوا عن جماعة المسلمين، وبين هذا التشيع حين صار فرقة مستقلة لها أتباع وأصول خاصة بهم، انفصلوا بها عن جماعة المسلمين وتميزوا بها.

فأما نشأة التشيع البدعي كأقوال مثارة فقط، فقد كان متقدماً في أول عهد علي بن أبي طالب ـ رضي الله عنه ـ على لسان ابن سبأ[1]، فهو أول من قال بفرض إمامة علي بن أبي طالب رضي الله عنه، وأنه وصّي رسول الله، وهذه هي عقيدة النص على عليٍّ بالإمامة، وهو أول من أظهر الطعن في أبي بكر وعمر وعثمان وغيرهم من الصحابة، وأول من قال برجعة علي، وهذه أساسيات التشيع الغالي، وهذه الأقوال التي قال بها ابن سبأ قررتها كتب الفرق والمقالات، سواء التي ألفها الشيعة أنفسهم[2]، أو ألفها غيرهم ممن يقرر أن ابن سبأ هو رأس الشيعة ومؤسس كثيرٍ من أقوالهم وعقائدهم[3].

ولكنها في هذه الفترة لم تزل مجرد أقوال لم تتمكن في نفوس جماعة معينة يمكن أن يطلق عليهم فرقة؛ فإنها لم تكد تطل برأسها حتى حاربها علي ـ رضي الله عنه ـ بشكلها الغالي الذي تمثل في أقوال ابن سبأ، وبشكلها الأخف القائم على مجرد تفضيله على أبي بكر وعمر[4]. وبهذا كادت تختفي تماماً هذه الأقوال وهذا التشيع.

---

(١) عبدالله بن سبأ، ويقال له: ابن السوداء لسواد أمه، وهو يهودي أصله من اليمن، ومن غلاة الزنادقة، قال بألوهية علي، وبالتناسخ، وبالرجعة، قيل: حرَّقه علي بالنار، وقيل: بل نفاه إلى المدائن. انظر: ميزان الاعتدال (٤٢٦/٢)، والأعلام (٨٨/٤).

(٢) انظر: الفرق والمقالات ـ ابن بابويه القمي ـ ص(٢٠)، كتاب فرق الشيعة ـ الحسن النوبختي ـ ت د. عبدالمنعم الحفني، ص(٣٢).

(٣) انظر: مقالات الإسلاميين (٨٦٠/١)، والملل والنحل (١٧٤/١).

(٤) انظر: منهاج السنة ج(١) ص(٢١٩، ٢٢٠)، وأصول مذهب الشيعة ـ القفاري ج(١) ص(٧٩، ٨٠).

وأما ظهور الشيعة كفرقة، فقد تضافرت عوامل وأحداث هيأت الجو لظهور هذه العقائد من جديد في شكل فرقة، ومنها:

معركة صفين، وحادثة التحكيم التي أعقبتها، ومقتل علي بن أبي طالب، ومقتل ابنه الحسين، كل هذه الحوادث زادت من عاطفة الناس إلى التشيع لآل البيت واستغلت هذه العواطف من قبل المغرضين الذين زادوا في إثارة هذه العاطفة حتى كوَّنوا قاعدة كبيرة من المتشيعين لآل البيت، ثم أخذوا يبثون فيهم تلك العقائد الفاسدة التي ورثوها من اليهود والمجوس، وصار التشيع ذا عقائد خاصة تخالف ما عليه جماعة المسلمين.

وكانت أول جماعة ظهر فيها التشيع وانصرف إليهم هذا المصطلح هم أصحاب حركة التوابين التي ظهرت سنة (٦١هـ)، وانتهت بالفشل سنة (٦٥هـ) حتى إن قائد هذه الحركة كان يلقب بشيخ الشيعة[(١)]، وقد مهدت هذه الحركة لقيام أول فرقة وهي المختارية على يد المختار بن أبي عبيد الثقفي[(٢)]، الذي دعا إلى إمامة محمد بن الحنفية[(٣)]، فهذه هي بداية ظهور التشيع كفرقة لها أصول وأتباع[(٤)].

فرق الشيعة:

لما لم يكن التشيع لعلي ـ رضي الله عنه ـ على درجة واحدة منذ بدايته فإنهم قد تفرقوا إلى عدة فرق، وبيان ذلك: أن التشيع لعلي كان على ثلاث درجات:

---

(١) انظر: أنساب الأشراف ـ البلاذري ـ ج(٥) ص(٢٠٦)، والصلة بين التصوف والتشيع ـ د. كامل الشيبي ج(١) ص(٢٢).

(٢) المختار بن أبي عبيد الثقفي الكذَّاب، كان قليل التدين وهو كذَّاب ثقيف، وقد زعم أنه نبي وكان يعرف بالميل إلى بني هاشم وقد دعا لابن الحنفية. انظر: السير (٥٣٨/٣ ـ ٥٤٤).

(٣) سبقت ترجمته ص(٢٧٧).

(٤) انظر: دراسة عن الفرق وتاريخ المسلمين ـ الخوارج والشيعة ـ أحمد جلي ص(١٥٩، ١٦٠ ـ ١٧١ ـ ١٧٤).

الدرجة الأولى: المفضلة، وهم إما يفضلون علياً على عثمان فقط دون أبي بكر وعمر، أو يفضلونه على سائر الخلفاء السابقين عليه، من غير تكفير أو ذم لأحدٍ منهم.

والدرجة الثانية: السَّابة، وهم الذين كانوا يسبون أبا بكر وعمر.

والدرجة الثالثة: السبئية، وهم الذين كانوا يؤلهون علي بن أبي طالب من جهة، ومن جهة أخرى يكفِّرون الصحابة، وقد أشار إلى هذه الدرجات شيخ الإسلام رحمه الله[1].

ومن هذه الدرجات الثلاث خرجت سائر فرق الشيعة، فما من فرقة من فرقهم الكثيرة إلاً وينزع إلى درجة من هذه الدرجات:

فخرج من المفضلة بوجهها المبتدع ـ وهو تفضيل علي على أبي بكر وعمر وعثمان ـ الزيدية.

وخرج من السَّابة الإمامية الرافضة الإثنى عشرية.

وخرج من السبئية سائر الفرق الغالية ابتداءً من الكيسانية، ثم بقية فرق الغلاة الباطنية كالإسماعيلية[2]، والدروز[3]، والنصيرية[4]، وغيرهم.

---

(١) انظر: مجموع الفتاوى ج(١٣) ص(٣٤).

(٢) الإسماعيلية: هم الذين ساقوا الإمامة إلى جعفر بن موسى، وزعموا أن الإمام بعده ابنه إسماعيل وقد افترقوا فرقتين، فرقة تنتظر إسماعيل مع الإجماع على موته، وفرقة ساقت الإمامة إلى ابنه محمد بن إسماعيل. انظر: الفرق بين الفرق ص(٦٢، ٦٣).

(٣) الدروز: نسبة إلى مؤسسها وهو الدرزي، أي: الخياط، ولم يعرف اسمه بشكل صحيح، وقيل اسمه محمد بن إسماعيل، من أصل إيراني، وكان يلقب بنشتكين. انظر: موسوعة الفرق الإسلامية، ص(٢٤٤).

(٤) النصيرية: أتباع محمد بن نصير النميري، كان يدعي أنه نبي، وأن علي العسكري أرسله، ويقول بالتناسخ، ويؤله علياً، ويحل اللواط. انظر: الفرق والمقالات ـ القمي ص(١٠٠).

ومن هنا درج كثير من المؤلفين على تقسيم الشيعة على هذا التقسيم الزيدية، الرافضة، والغلاة[1].

وقد ظهر تأثير المعتزلة في فرقتين من فرق الشيعة، وهما الزيدية، والرافضة الإثنى عشرية فقط، أما الغلاة الباطنية فتأثروا مباشرة بالفلاسفة، فهم يصدرون عنهم في عقائدهم، كما قال الشهرستاني: «إن الباطنية القديمة قد خلطوا كلامهم بكلام الفلاسفة، وصنفوا كتبهم على ذلك المنهاج»[2].

ويقول مصطفى غالب وهو من الباطنية المعاصرين: «إن الباطنية في مسألة إثبات الصانع، وتوحيده، والعدل، والنبوة... اعتنوا بما يتصل بهذه المسائل من مباحث عقلية كثيرة، فطوروها ونسقوها ولقحوها بالأفكار الأجنبية الفارسية واليونانية والهندية...، كما تفاعلوا بالمد الفكري اليوناني واعتمدوا على فلسفات الأمم الأخرى في القرن الثاني الهجري»[3].

وقد ظهر في كتب المتأخرين من الغلاة ذكر الفلاسفة وتسميتهم بالحكماء، وهم يفخرون كثيراً بتأثرهم بهذه الفلسفة، وفي هذا يقول عارف تامر وهو أيضاً باطني معاصر: «إنها مدرسة... فيها نما الفكر اليوناني وشب وترعرع»[4] وكنت بينت في التمهيد مدى تأثر غلاة الشيعة بالفلسفات القديمة وخاصة اليونانية[5].

وأما الزيدية والرافضة الإثنى عشرية فتأثرهم بالمعتزلة واضح، وهو في الزيدية أظهر وأبين، وهذا ما سأبينه ـ إن شاء الله تعالى ـ في المبحثين القادمين.

ولكن قبل أن أنتقل إليهما أريد أن أقف على كلام للزيدية والإثنى

---

(١) انظر: مقالات الإسلاميين (١/٦٥، ٦٦ ـ ٨٨ ـ ١٣٨)، واعتقادات فرق المسلمين والمشركين ـ الرازي ص(٧٧) طبعة مكتبة الكليات الأزهرية (١٣٩٨هـ) ـ (١٩٧٨م).

(٢) الملل والنحل (١/١٩٢، ١٩٣).

(٣) الحركات الباطنية في الإسلام ص(٩)، دار الأندلس ـ بيروت.

(٤) مقدمة منتخبات إسماعيلية، وأربع مسائل إسماعيلية ص(٨، ٩).

(٥) انظر: ص(١٨٨ ـ ١٨٩) من البحث.

عشرية، فيه إنكار لتأثرهم بالمعتزلة وأخذهم كثيراً من عقائدهم، وقد وقفت على هذا الكلام في بعض كتب المعاصرين من الفرقتين.

ففي كتاب «الزيدية نظرية وتطبيق» يقول مؤلفه علي بن عبدالكريم شرف الدين وهو زيدي معاصر: «من الأغلاط الشائعة نسبة الزيدية إلى المعتزلة ـ في أصول الدين والتوحيد ـ علم الكلام، والقول بأن الإمام زيد بن علي قد تتلمذ على رئيس المعتزلة واصل بن عطاء»[1].

وفي كتاب «الشيعة الإمامية ونشأة العلوم الإسلامية» وهو للإمامي المعاصر الدكتور علاء الدين القزويني، يقرر هذا المؤلف أن علم الكلام نشأ على أيدي الشيعة ومفكريهم، وأن المعتزلة تأثروا بآراء الشيعة، ولهذا كانوا تابعين لهم في العلم[2].

ثم إن المؤلفين ذكرا أدلة على استقلال الفكر الشيعي الزيدي والرافضي عن المعتزلة حتى في المسائل التي وافقوا فيها المعتزلة، ومن تلك الأدلة:

١) أن واصل بن عطاء هو الذي تتلمذ على أئمة الشيعة، وأنه أخذ العلم عن أبي هاشم عبدالله بن محمد بن الحنفية[3]، ثم خرج إلى البصرة حتى كانت حادثة اعتزاله عن مجلس الحسن البصري ـ رحمه الله ـ التي أظهر فيها ما أخذه عن آل البيت[4].

٢) أن موضوعات علم الكلام كما يزعم القزويني، قد طرحت على الساحة الإسلامية قبل ظهور واصل بن عطاء والمعتزلة، وهو يقصد بهذه المسائل، مسألة حرية الإرادة الإنسانية، ثم تلتها مسألة الصفات، ثم النبوة والإمامة، وأما مسألة مرتكبي الكبيرة التي كانت سبباً لاعتزال واصل بن عطاء ونشأة المعتزلة، فهي كما يذكر متأخرة عن مسائل علم الكلام بأكثر من نصف قرن[5]، وعليه فلا تكون

---

(١) ص(١٩).
(٢) انظر: ص(٢٣).
(٣) سبقت ترجمته ص(٢٧٧).
(٤) انظر: الزيدية نظرية وتطبيق ـ علي شرف الدين ص(٢٠)، والشيعة الإمامية ـ القزويني ص(٥٧).
(٥) انظر: الشيعة الإمامية ونشأة العلوم الإسلامية ص(٢٣).

المعتزلة هي أول من تكلم في هذه المسائل ثم أثَّرت في غيرها.

وقد زاد القزويني على ما تقدم، أنه قرر أن أول من تكلم في القدر وحرية الإنسان في أفعاله هو علي بن أبي طالب، وكذلك مسألة الصفات ونفيها عن الله تعالى، ثم عضَّد قوله بنقولات عنه - رضي الله عنه - نسبوها إليه زوراً وبهتاناً، وهي نصوص لا توجد إلاَّ في كتبهم المليئة بالافتراءات[1]، وسيأتي عرض بعض نقولاتهم في غير هذا المكان.

وقد وقفت على كتاب لهم أيضاً يقررون فيه أن علي بن أبي طالب من أعظم فلاسفة الإسلام، بل هو إمام الفلسفة في الإسلام ويقولون: «كان علي - عليه السلام - بين أصحاب النبي محمد ﷺ كالمعقول بين المحسوس»[2] ثم يطبقون جميع ما في «نهج البلاغة» المنسوب له رضي الله عنه على قواعد الفلسفة[3]، كل هذا من أجل أن يقرروا أن علم الكلام بوجهه الفلسفي انطلق في الإسلام من علي بن أبي طالب إمامهم الأول.

٣) يقولون: إن المعتزلة لم يكن لهم معرفة بمسالك المتكلمين حتى أواخر عصر العلّاف قالوا: «وهذا يدل على أن رجال الفكر وأصحاب الكلام هم الشيعة»[4].

هذه تقريباً أهم الأمور التي استدل بها الشيعة على قدمهم في علم الكلام واستقلالهم عن المعتزلة وعدم تأثرهم بها.

وإن ما ذكروه هنا لا ينفي أبداً تأثرهم بالمعتزلة، بل فيه إشارة إلى إحساس الشيعة بتورطهم في هذا الأمر من ناحية، وإلى شعورهم بأن القول بتأثرهم بالمعتزلة قد شاع في مؤلفات المتقدمين والمتأخرين، ومن هنا

---

(١) انظر: المرجع السابق ص(٢٤)، والشيعة بين المعتزلة والأشاعرة - هاشم الحسنى ص(١٠)، وانظر مثل هذا الكلام عند الزيدية في: قراءات في الفكر الزيدي حوار مع الأستاذ إبراهيم الوزير - محمد الحكيم ص(١٩).

(٢) الإمام علي والفلسفة الزمنية، فرح موسى ص(٧١).

(٣) انظر: المرجع السابق ص(٥٤)، إلى آخر الكتاب.

(٤) الشيعة الإمامية ونشأة العلوم الإسلامية ص(٣٤، ٣٥).

حاولوا جاهدين نفي هذا الشيء عنهم ودفعه بما استطاعوا، وأما أدلتهم السابقة فيجاب عنها بما يلي:

١) أما قولهم بأن واصلًا قد أخذ كلامه وعقائده عن أبي هاشم عبدالله بن محمد بن الحنفية فباطل، ومما يدل على ذلك كما ذكر شيخ الإسلام ـ رحمه الله ـ تعالى: أن أخاه الحسن بن محمد بن الحنفية قد وضع كتاباً في الإرجاء نقيض قول المعتزلة الذي يقول به واصل بن عطاء، ويقال: إنه أخذه عن أبي هاشم، وهذا يرد مقالتهم[١].

لكن كما ذكر د. أبو ريان، إن الشيعة قد دأبوا على رد كثير من أصول الحركات الكبرى في الإسلام إلى دائرة التشيع، فكما أرجعوا حركة الاعتزال إلى التشيع فكذلك ربطوا بين التشيع والتصوف، بل لقد أدخلوا الحركة الفلسفية في الإسلام في دائرة إنتاجهم العقلي[٢]، وليس فيما يدعيه الشيعة فخر، ولكنه أيضاً يبقى محض ادعاء لا دليل عليه.

٢) وأما قولهم بأن موضوعات ومسائل علم الكلام قد طرحت قبل ظهور المعتزلة، ثم جعل علي بن أبي طالب أول من تكلم في تلك الموضوعات سواء نفي الصفات، أو نفي القدر، أو غيرهما، فهذا يسلم لهم من وجه، ولا يسلم لهم من وجه آخر:

أ) أما الذي يسلَّم لهم فهو قولهم: إن بعض الموضوعات قد ظهرت وطرحت على الساحة الإسلامية قبل ظهور المعتزلة، فهذا صحيح، فإن نفي القدر وهو الأسبق ظهوراً قد طرح على يد القدرية الأوائل أتباع معبد الجهني فهم أول من أظهر هذا القول بشكله البدعي الغالي الذي اجتمع حوله طائفة كما تقدم[٣].

وكذلك نفي الصفات أو التعطيل قد ظهر أيضاً قبل ظهور المعتزلة،

---

(١) انظر: منهاج السنة (٣/٧، ٨).
(٢) انظر: تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام ـ د. محمد أبو ريان ص(١٥٦).
(٣) انظر: ص(٢٤) من البحث.

وكان أول ظهوره على لسان الجعد بن درهم، ثم أخذه عنه الجهم بن صفوان كما تقدم بيانه[1]، فهذا هو الصحيح في ظهور هذه المسائل، ولكن المعتزلة أحيت هذه العقائد بعد هلاك القدرية الأوائل والجهمية، ثم سرت هذه العقائد في كثير من فرق الأمة ومنهم الشيعة عن طريق المعتزلة، وبصيغة وطريقة المعتزلة لا المتقدمين عليها.

ب) وأما الوجه الذي لا يسلم لهم، فهو القول بظهور هذه المسائل على أيدي الشيعة وأئمتهم الأوائل ابتداءً من علي، ثم أبنائه من بعده فهذا لا يصح؛ لأن الكلام المخالف للكتاب والسنة باطل، وقد نزه الله علياً عنه، وليس في الخطب الثابتة عنه ـ رضي الله عنه ـ شيء من أصول المعتزلة، بل كان ذلك إذا نقل عنه فهو كذب عليه، ثم كيف يكون ما عند المعتزلة هو من كلام علي، وقدماء المعتزلة لم يكونوا يعظمون علياً، بل كان فيهم من يشك في عدالته كما تقدم بيانه[2]، ثم إن الشيعة القدماء كهشام ابن الحكم[3]، وهشام بن سالم الجواليقي[4]، كانوا يثبتون الصفات، بل يصرحون بالتجسيم، ويثبتون القدر وهم يدعون أنهم أخذوا ذلك عن أهل البيت[5].

وبهذا يظهر أن ما عليه متأخروا الشيعة من التعطيل ونفي القدرة، إنما هي عقائد لم تكن عند أئمتهم المتقدمين، بل ولا عند المتقدمين أيضاً من علمائهم، وإنما أخذها متأخروهم عن المعتزلة التي أخذتها بدورها عن الجهمية والقدرية.

---

(١) انظر: ص(٢٤) من البحث.
(٢) انظر: ص(٢٨١) من البحث.
(٣) هشام بن الحكم البغدادي الكندي، مولى بني شيبان، أبو محمد، وقيل: أبو الحكم، أصله من الكوفة وهو من متكلمة الإمامية، له من الكتب «الإمامة»، و «التوحيد» وغيرهما توفي بعد نكبة البرامكة. انظر: السير (٥٤٣/١٠)، والفهرست ص(٢١٧، ٢١٨).
(٤) هشام بن سالم الجواليقي، أبو ملك الحضرمي بن مملك الأصفهاني، من متكلمي الشيعة وله مناظرات مع أبي علي الجبائي، له كتاب: «نقض الإمامة على أبي علي» انظر: الفهرست ص(٢٢٠، ٢٢١).
(٥) انظر: منهاج السنة (٦/٣).

٣) وأما قولهم: إن المعتزلة لم يكن لهم علم بمسالك الكلام حتى آخر عهد أبي الهذيل العلّاف، فهذا أيضاً لا يسلّم لهم؛ لأن الكلام أول ما ظهر في الإسلام كان بعد المائة الأولى من جهة الجعد بن درهم، والجهم بن صفوان، ثم صار إلى المعتزلة(١)، وكان واصل بن عطاء هو الواضع الأول لمنهج الجدل والحجاج العقلي لفرقة المعتزلة(٢)، وعليه فمسالك الكلام كانت عند أوائل المعتزلة وإن كان تطورها بالشكل الفلسفي كان في عهد أبي الهذيل العلّاف فمن بعده(٣)، وقد ذكر غير واحد من أهل المقالات من غير المعتزلة أن المعتزلة هم أرباب الكلام وأصحاب الجدل(٤).

والحق أن الشيعة هم الذين لم يكن لهم في بدايات ظهورهم مسالك كلامية، وإنما كانت بداياتهم مجرد عكوف على النصوص التي نسبوها إلى أئمتهم، فهي فترة كما يذكر بعض الكتاب اتسمت بالاتباع والتقليد في الفروع والأصول، وهذه الفترة امتدت حتى القرن الثالث الهجري، وإن كان بعض رجال هذه الفترة قد اشتغلوا بالبحث الكلامي، ولكن كان لهم اتجاه خاص يختلف عن اتجاه المتأخرين ومن هؤلاء: هشام بن الحكم، ثم بعد ذلك بدأ الاتصال بين الشيعة وبين المعتزلة، فتبادلوا معهم الأفكار في هذه الفترة(٥).

فهذا جملة ما يرد به عليهم وعلى أدلتهم.

ومع إنكار جمهور الشيعة تأثرهم بالمعتزلة فقد رأيت في ثنايا كلام بعضهم اعترافاً بوجود التأثر والتأثير بين المعتزلة والشيعة، فالدكتور محمود المظفر ـ وهو إمامي معاصر ـ يقول وهو يناقش هذه القضية: «ويجب أن نؤكد مسبقاً على أن قضية التأثر المتبادل بين الشيعة والمعتزلة غير قابلة للشك»(٦).

---

(١) انظر: المصدر السابق ٤/٢).

(٢) انظر: واصل بن عطاء وأراؤه الكلامية ـ سليمان الشوايشي ص(٦٩).

(٣) انظر: المدخل إلى دراسة علم الكلام ـ د. حسين الشافعي ص(١٠١).

(٤) انظر مثلاً: التنبيه والرد ـ الملطي ص(٤٩).

(٥) انظر: المدخل إلى دراسة علم الكلام، ص(١٠٥، ١٠٦).

(٦) انظر: تقديمه لكتاب ـ الاقتصاد فيما يتعلق بالاعتقاد ـ محمد الحسن الطوسي ص(٩).

ويقول الدكتور عبدالعزيز المقالح ـ وهو زيدي معاصر ـ: «وكان الفكر الزيدي منذ بداياته الأولى أقرب إلى المعتزلة منه إلى الشيعة، بل يستطيع الدارس أن يصل به في المرحلة الأولى إلى إطار المعتزلة»[١].

وسوف تتأكد هذه الصلة بين الشيعة والمعتزلة وتأثر الشيعة بالمعتزلة عند عرض الأسباب التي أدت إلى ذلك في الزيدية والإثنى عشرية، وعند عرض المظاهر.

المبحث الثاني:
«تأثير المعتزلة في الزيدية»

مدخل:

الزيدية: تسمية هذه الفرقة بهذا الاسم سببه عند أصحاب المقالات هو انتسابهم إلى زيد بن علي[٢] فهم أتباعه، وقد ساقوا الإمامة في أولاد فاطمة رضي الله عنها سواءً كان من أولاد الحسن، أو من أولاد الحسين، فكل فاطمي شجاع سخي خرج بالإمامة فطاعته واجبة[٣].

وقد نشأ اسم الزيدية كما يذكر العلماء حين خرج زيد بن علي ـ رحمه الله ـ على بني أمية، ثم لما سئل من بعض من خرج معه من الشيعة عن أبي بكر وعمر فترحم عليهما وتولاهما رفضه قوم فقال لهم: رفضتموني فسموا رافضة لرفضهم إياه، وسمي من لم يرفضه زيدية لانتسابهم إليه وتوليهم من تولاه ومتابعتهم لقوله[٤].

---

(١) قراءة في فكر الزيدية والمعتزلة ص(٣٨).

(٢) زيد بن علي بن الحسين بن علي بن أبي طالب، أبو الحسين الهاشمي العلوي المدني، كان ذا علم وجلالة وصلاح، قال الذهبي: «خرج متأولاً وقتل شهيداً، وليته لم يخرج» قتل يوم الجمعة سنة (١٢١هـ)، وقيل (١٢٥). السير (٣٨٩/٥ ـ ٣٩١هـ)، ومقاتل الطالبين ـ الأصفهاني ص(١٢٤ ـ ١٣٩).

(٣) انظر: الملل والنحل (١٥٤/١، ١٥٥).

(٤) انظر: منهاج السنة النبوية (٣٥/١)، ومجموع الفتاوى (٣٦/١٣)، وسير أعلام النبلاء (٣٩٠/٥)، والبداية والنهاية (٣٤٠/٩).

أما الزيدية فيقولون: إن نسبة الزيدي إلى الزيدية تعني النسبة إلى الفكر الزيدي وهي نسبة انتماء واعتزاز، ويرون أن من الغلط جعل هذه النسبة نسبة مذهبية إلى الإمام زيد بن علي، أو أنهم مقلدون له في الأصول والفروع لا يخرجون عن قوله[1].

والفكر أو العقيدة التي يرون أن الانتساب إنما يكون إليها هي كما يقول ابن المرتضى: «تفضيل علي ـ عليه السلام ـ على سائر الصحابة، وأولويته بالإمامة وقصرها من بعد الحسين في البطنين أي في ذريتهما، واستحقاقهما إنما يثبت بالفضل والطلب لا الوراثة كما تقوله العباسية، ويعتقدون وجوب الخروج على الجائرين من أهل الأمر، خلاف ما تزعم الحشوية، ويرون القول بالتوحيد والعدل والوعد والوعيد كالمعتزلة»[2]. وأكثر ما فيها كما هو واضح أصول اعتزالية بحتة.

وكلام الزيدية هذا يوصل إلى حقيقة هامة، وهي أنه لا يلزم عندهم من الانتساب إلى الزيدية موافقة إمام هذه الفرقة في الفروع والأصول، وهذا ما أصبح عليه الزيدية بعد زيد بن علي ـ رضي الله عنه ـ فقد خالفوه في الفروع وفي الأصول، وعليه فإذا كان اتصال زيد بن علي بالمعتزلة غير ثابت فلا يستغرب أن تكون الزيدية من بعده قد أخذت بمذهب المعتزلة مخالفة إمامها في ذلك، وبأسباب أخرى غير تلمذة زيد بن علي على واصل بن عطاء التي تقدم تقرير عدم صحتها[3]. وهذا حقيقة ما عليه الزيدية بعد الإمام زيد، وهم يعللون عدم نسبتهم مذهبياً إلى زيد، وجواز مخالفته في الأصول والفروع بعدة علل، منها:

١) أن المذهب الزيدي يحرم التقليد على كل متمكن من أخذ الحكم من كتاب الله أو سنة رسوله ﷺ أو غيرهما من الأدلة الشرعية.

---

(١) انظر: الزيدية نظرية وتطبيق ـ علي شرف الدين ص(١١).

(٢) المنية والأمل ت د. محمد مشكور ص(٩٦).

(٣) انظر: ص(٢٦٥ ـ ٢٦٦) من البحث.

٢) أن تسميتهم بالزيدية لم يطلقها الإمام زيد على أتباعه، ولم يطلقها الأتباع على أنفسهم، وإنما أطلقها عليهم بنو أمية لثورتهم عليه.

٣) أن الزيدية لا تعتقد بأن الإمام زيد بن علي أولى بالتقليد من غيره[1].

وعلى ما تقدم فإنه ليس شيءٌ من عقائد الزيدية ابتداءً من الإمامة يمكن أن يقطع بأنه من كلام زيد بن علي، لأن الأصل عند الزيدية مخالفته لا موافقته، وقد بحث شريف الخطيب هذه المسألة وتوصل إلى أن زيد بن علي رضي الله عنه على عقيدة أهل السنة وكذلك أتباعه الذين خرجوا معه وإن كان فيهم من غيرٌ كأبي الجارود، ثم بعد استشهاد زيد ـ رضي الله عنه ـ لم يبق أتباعه متمسكين بما كان عليه بل انحرفوا عن آرائه، ولم يبق للزيديين من بعد زيد إلا الاسم فقط، فهم منسوبون إلى زيد بن علي وليسوا متبعين له[2].

وإذا كان الإمام زيد بن علي بريء من الزيدية في اعتقاداتها التي أخذتها عن المعتزلة، فهو كذلك بريء منهم حتى في تشيعهم وقولهم في الإمامة[3]، وإنما نسبت إليه أقوال الزيدية في الإمامة، من حصرها في أولاد فاطمة، واشتراط الخروج من صحة الإمامة، وجواز خروج إمامين في قطرين ووجوب طاعتهما.

فهذه أقوال الزيدية في الإمامة نسبها بعض أصحاب المقالات كالشهرستاني[4] إلى الإمام زيد وهو منها بريء، ففي كتاب الحور العين قال زيد بن علي رحمه الله: «ثم كنا ذرية رسول الله ﷺ ما فينا إمام مفترضة طاعته»[5]. فكل ما نسب إليه من أقول الشيعة الزيدية في الإمامة فهي

---

(١) انظر: الزيدية نظرية وتطبيق ص(١١ ـ ١٣).

(٢) انظر: الإمام زيد بن علي المفترى عليه ـ شريف الخطيب ص(٢٤٣).

(٣) انظر: منهاج السنة (٦٤/٤)، وفيه بين شيخ الإسلام أن زيداً على مذهب أهل السنة في الإمامة.

(٤) انظر: الملل والنحل (١٥٤/١).

(٥) الحور العين ـ نشوان الحميري ت كمال مصطفى ص(٢٤٢).

باطلة، وإنما نسبت إليه من الزيدية أو من غيرهم[1].

والزيدية فرق كثيرة أشهرها ثلاث فرق:

الأولى: الصالحية أو البترية، أصحاب الحسن بن صالح[2]، وكثير النواء[3]، وأهم أقوالهم: جواز إمامة المفضول مع وجود الفاضل، فأجازوا إمامة أبي بكر وعمر، وتوقفوا في حق عثمان، وقرروا الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وأنكروا التقية[4].

الثانية: السليمانية، وتسمى الجريرية، أصحاب سليمان بن جرير الرقي[5].

وأهم أقوالهم: أن الإمامة شورى بين الخلق، وصحة إمامة المفضول مع وجود الأفضل، وتخطئة الأمة خطأً دون الفسق في بيعة أبي بكر وعمر، وقالوا بتكفير عثمان بن عفان، وأنكروا البداء، والتقية[6].

الثالثة: الجارودية: أصحاب أبي الجارود[7].

---

(١) انظر: نشأة الآراء والمذاهب والفرق الكلامية ـ د. يحيى فرغل (١١٨ ـ ١٢١)، والإمام زيد بن علي المفترى عليه ص(٢٠٩ ـ ٢٢١).

(٢) الحسن بن صالح بن حي، واسم حي: حيان بن شفي بن هني بن رافع، قال الذهبي: «هو من أئمة الإسلام لولا تلبسه ببدعة» وكان شيعياً يرى السيف، ولد سنة (١٠٠هـ)، وتوفي سنة (١٦٩هـ)، السير (٣٦١/٧ ـ ٣٧١)، وتهذيب التهذيب (٢٦٤/٢ ـ ٢٦٨).

(٣) كثير بن إسماعيل، ويقال: ابن نافع النواء، أبو إسماعيل التيمي، مولى بني تيم الله الكوفي، قال ابن عدي: «كان غالياً في التشيع»، وقيل: إنه لم يمت حتى رجع عن التشيع. تهذيب التهذيب (٥٤٨/٦).

(٤) انظر: اعتقادات فرق المسلمين والمشركين ـ الرازي ص(٧٨)، والملل والنحل الشهرستاني (١٦١/١)، ومقالات الإسلاميين (١٤٤/١، ١٤٥)، والزيدية ـ د. أحمد صبحي (٨٠/٣، ٨١).

(٥) سليمان بن جرير الزيدي الرقي، وقيل: سليم بن جرير. انظر: حاشية البرهان في معرفة عقائد أهل الأديان ص(٧٤)، وانظر: فرق الشيعة ـ النوبختي ص(٢٢).

(٦) انظر: الملل والنحل (١٥٩/١، ١٦٠)، ومقالات الإسلاميين (١٤٢/١).

(٧) زياد بن المنذر الهمداني، وقيل: الثقفي، ويقال: النهدي، قال ابن حبان: كان رافضياً يضع الحديث، وإليه ينسب الجارودية. ميزان الاعتدال (٩٣/٢، ٩٤).

وأهم أقوالهم: أن النبي ﷺ نص على علي بن أبي طالب بالوصف لا بالتسمية، وأن الناس قد ضلُّوا وكفروا بتركهم الاقتداء بعلي بعد الرسول ﷺ، وقالوا بالخروج، وحصر العلم في ولد الحسن والحسين، وأنه كعلم النبي ﷺ، وفيهم من قال بالرجعة[1].

أولاً: أسباب تأثير المعتزلة في الزيدية:

لقد أشار بعض العلماء وأصحاب المقالات إلى تأثر الزيدية بالمعتزلة، فالشهرستاني يقول في أصحاب زيد: «وصار أصحابه كلهم معتزلة»[2] وقال في موطن آخر عن الزيدية: «أما في الأصول فيرون رأي المعتزلة حذو القذة بالقذة، ويعظمون أئمة الاعتزال أكثر من تعظيمهم أئمة أهل البيت»[3].

وهذا يؤكده قول أحد أئمتهم في «العلم الشامخ»: «وأما المعتزلة فقد ذكرت أكابرهم... ورأيت تقديمهم على الزيدية لأنهم سادتها وعلماؤها... ولأنهم مشايخ سادتنا وعلمائنا القادات»[4] ثم علَّق المقبلي[5] على ذلك بقوله: «وهذا الذي قاله هو حقيقة الأمر في اتحاد هاتين الفرقتين...، هذه كتبهم شاهدة بذلك... فانظر كلام الإمام المنصور بالله[6] في كتبه، وكلام

---

(١) انظر: مقالات الإسلاميين (١/١٤١)، والزيدية: أحمد صبحي ص(٨٤، ٨٥).

(٢) الملل والنحل (١/١٥٥).

(٣) المصدر السابق (١/١٦٢).

(٤) المقبلي ص(١٢)، وهو من كلام الهادي بن إبراهيم الوزير أحد علماء الزيدية الكبار.

(٥) صالح بن مهدي بن علي المقبلي، كان على مذهب الزيدية، لكنه نبذ التقليد، وناظر بعضهم فأدت المناظرة إلى المنافرة فرحل إلى مكة، له مؤلفات منها: «العلم الشامخ» و «الإتحاف لطلبة الكشاف» ت سنة (١١٠٨هـ). انظر: الأعلام (٣/١٩٧)، ومصادر الفكر الإسلامي في اليمن ـ عبدالله الحبشي ص(٦٣).

(٦) المنصور بالله رب العالمين عبدالله بن حمزة بن سليمان بن حمزة بن علي بن حمزة بن أبي هاشم ولد سنة (٥٥١هـ)، وتوفي سنة (٦١٣هـ)، له مؤلفات كثيرة منها: «كتاب الشافي» و «حديقة الحكمة» وغيرهما.
انظر: فرجة الهموم والحزن في حوادث وتاريخ اليمن. عبدالواسع اليماني ص(١٩١، ١٩٢).

الإمام المهدي[1] في كتبه، وكلام أبي طالب[2] في كتبه... تجدها كلمات الجبائية بأعيانها مع تصريحهم بقولهم: المختار كلام شيخنا أبي علي، أو أبي هاشم، أو أبي رشيد[3]، أو غير ذلك، وكذلك كلام الهادي[4]، غالبه كلام أبي القاسم الكعبي، وكذلك الإمام يحيى بن حمزة[5]، موافق غالب أمره لأبي الحسين البصري سائر سيره»[6] وهذا نشوان الحميري الزيدي يمدح المعتزلة بقوله: «وكل متكلم بعدهم يغترف من بحارهم، ويمشي على آثارهم»[7] فهذا كلام من الزيدية وغيرهم يؤكد تأثرهم بالمعتزلة، وأن رجال الزيدية لا يعدون أن يكونوا تلاميذ للمعتزلة.

---

(١) أبو عبدالله محمد بن الحسن بن القاسم بن الحسن بن علي بن عبدالرحمن بن القاسم بن الحسن بن يزيد بن الحسن بن علي بن أبي طالب، من تلاميذ أبي عبدالله البصري المعتزلي، وقرأ عليه أكثر كتب الإسلام ت سنة (٣٦٠هـ). انظر: الإفادة ص(١٧٣ - ١٩٢)، والحدائق الوردية (٢/٥٣ - ٦٠).

(٢) أبو طالب يحيى بن الحسين بن هارون بن الحسين بن محمد بن هارون بن محمد بن القاسم بن الحسن زيد بن الحسن بن علي بن أبي طالب، تتلمذ على أبي عبدالله البصري المعتزلي، له كتب منها: «الدعامة في الإمامة» و «المجزي في أصول الفقه» ت سنة (٤٢٤هـ). انظر: الحدائق الوردية (٢/٨٨ - ٩٠).

(٣) أبو رشيد سعيد بن محمد بن حصن بن حاتم النيسابوري، أخذ عن القاضي عبدالجبار، وله كتاب: «الخلاف بين البصريين والبغداديين» وهو من الطبقة الثانية عشرة من المعتزلة. انظر: شرح العيون - الحاكم الجشمي ص(٣٨٢).

(٤) أبو الحسين يحيى بن الحسين بن القاسم بن إبراهيم بن إسماعيل بن إبراهيم بن الحسن بن الحسين بن علي بن أبي طالب، ولد سنة (٢٤٥هـ)، تتلمذ على أبي القاسم البلخي المعتزلي بالعراق وأخذ عنه علم الكلام، له مصنفات كثيرة منها: «كتاب التوحيد» و «الرد على أهل الزيغ» وغيرهما. ت سنة (٢٩٨هـ). انظر: الحدائق الوردية (٢/١٣ - ٢٨)، والإمام الهادي - عبدالفتاح نعمان ص(٧٨).

(٥) المؤيد بالله يحيى بن حمزة بن علي بن إبراهيم الحسيني العلوي الطالبي، من أكابر أئمة الزيدية وعلمائهم، له تصانيف كثيرة منها: «الشامل في أصول الدين» و «التمهيد» وغيرهما. ولد سنة (٦٦٩هـ)، وتوفي سنة (٧٤٧هـ). انظر: تاريخ اليمن - عبدالواسع اليماني ص(٢٠١)، والأعلام (٨/١٤٣، ١٤٤).

(٦) العلم الشامخ ص(١٢، ١٣).

(٧) الحور العين ص(٢٦٠).

أما بداية تأثر الزيدية بالمعتزلة، فإنه يصعب تحديدها، وذلك لاختلاف أصحاب المقالات في ذلك، فالذين يقررون تلمذة زيد بن علي على يد واصل بن عطاء يجعلون هذه التلمذة هي بداية التأثر، وبعض العلماء يجعل البداية في ظهور مقالات المعتزلة في كتابات وأقوال بعض أئمة الزيدية كالقاسم الرسي[1] مثلاً[2].

ولعل سبب هذا الاختلاف هو: أن الزيدية مرت بفترة بعد مقتل الإمام زيد لم ينتظم لهم فيها أمر، حيث لم تظهر لهم إمامة يلتفون حولها في مكان آمن حتى ظهر الناصر الأطروش[3] بخراسان سنة (٢٨٤)، ثم سار إلى بلاد الجيل[4]، والديلم[5] فدعا الناس إلى مذهب الزيدية فدانوا بذلك، ونشؤوا عليه، وبقيت الزيدية في تلك البلاد ظاهرين[6].

فهذه الفترة الطويلة كان حال الزيدية فيها غامضاً رغم خروج كثير من أئمتهم، وكان ينتهي خروجه بقتله، وفي مثل هذه الحالة كان من الصعب عليهم التفرغ للتأليف وإظهار عقائدهم حتى يمكن الوقوف على بداية ذلك التأثر.

---

(١) أبو محمد القاسم بن إبراهيم بن إسماعيل بن إبراهيم بن الحسن بن الحسن بن علي بن أبي طالب، المعروف بالرسي فقيه وشاعر من أئمة الزيدية له كتب منها: «الإمامة» و «الرد على ابن المقفع» وغيرهما. ت (٢٤٦هـ). انظر: الحدائق الوردية في مناقب أئمة الزيدية ـ المحلي ـ (٢/٢ ـ ١٣)، والأعلام (١٧١/٥، ١٧٢).

(٢) انظر: معتزلة اليمن دولة الهادي وفكره، علي زيد ص(٣٣).

(٣) أبو محمد الحسن بن علي بن الحسن بن علي بن عمر بن علي بن الحسين بن علي بن أبي طالب، من أئمة الزيدية وعلمائهم له من الكتب «تفسير» في مجلدين، و «البساط» في علم الكلام ت (٣٠٤هـ).
انظر: الإفادة في تاريخ أئمة الزيدية ـ الناطق بالحق ـ ص(١٤٧)، والحدائق الوردية (٢٨/٢)، والأعلام (٢٠٠/٢).

(٤) الجيل مدينة بالعراق أكثرها سنةً. انظر: أحسن التقاسيم ص(٣٧ ـ ٢٨٢).

(٥) الديلم: مدينة في إقليم خراسان. انظر: الأعلاق النفيسة ـ أبي علي بن دستة ص(٩٥).

(٦) انظر: الإفادة في تاريخ أئمة الزيدية ص(١٥٢)، والزيدية نشأتها ومعتقداتها ـ إسماعيل الأكوع ص(٢٥).

والذي استطعت التوصل إليه في بداية تأثر الزيدية بالمعتزلة هو ما يلي:

١) أن هناك نوعاً من التأثر يمكن أن أسميه «الميل إلى المعتزلة» وهذا الميل من الزيدية إلى المعتزلة كان متقدماً، وسببه وقوف المعتزلة مع الزيدية، سواء في أنها أقرت خروج زيد بن علي وبايعته، كما قال نشوان الحميري في بيعة زيد بن علي: «فلم يكن الزيدي أحرص عليها من المعتزلي»[١]. أو ميل شيخهم قبل ذلك إلى تفضيل علي على عثمان حتى إنهم سموه شيعياً[٢]، وكذلك خروجهم مع أكثر أئمة الزيدية كما سيأتي بيانه.

فهذه المواقف من واصل والمعتزلة من بعده هيأت نفوس الزيدية لتقبل آراء المعتزلة، خاصة وأن فيها ما يتوافق مع رغباتهم كالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ولكن في هذه المرحلة لم يظهر الزيدية عقائد المعتزلة بشكل جلي واضح، ربما لانشغالهم بالخروج على خلفاء بني أمية وبعض بني العباس، ومرور فترة لم يكن لهم فيها إمام يظهر أمرهم كما تقدم، أو لأن المعتزلة كذلك لم تكن في وضع يجعلها تظهر عقائدها بجرأة، نظراً لمواقف أكثر خلفاء بني أمية، والمتقدمين من بني العباس من الاعتزال وأهله.

ولكن ميل الزيدية إلى المعتزلة اشتد وزاد بعد أن تأسس فرع للاعتزال ببغداد لسبب جوهري هو: أن مدرسة بغداد الاعتزالية كانت تميل إلى التشيع، وذلك بتأثير النزعة الإقليمية على فكر هذه المدرسة، إذ أن مؤسس مدرسة بغداد الاعتزالية وهو بشر بن المعتمر، نشأ في الكوفة التي غلب عليها، أو سادها التشيع بشتى أنواعه[٣]، وهذا التشيع قد تمكن من بشر، فلما أنشأ فرع بغداد الاعتزالي أطلق عليه «متشيعة المعتزلة» تمييزاً لهم عن معتزلة البصرة[٤]، وهذه النزعة إلى التشيع التي كانت في معتزلة بغداد زادت في تقوية الاتصال بين الزيدية وبين المعتزلة.

---

(١) الحور العين ص(٢٣٩).

(٢) انظر: شرح الأصول الخمسة ص(٧٦٧).

(٣) انظر: في علم الكلام ـ د. صبحي ج(١) المعتزلة ص(٢٦٠ ـ ٢٦٢).

(٤) انظر: الانتصار والرد على ابن الراوندي ـ الخياط ص(١٠٠).

٢) أما التأثر الفعلي والصلة القوية بين الفرقتين فهي مرتبطة بظهور أئمة الزيدية من جديد، والذين أظهروا مبادىء الاعتزال في دعوتهم أو في مؤلفاتهم، وأول هؤلاء الأئمة الذين أظهروا عقائد المعتزلة هو الإمام القاسم بن إبراهيم الرسي الذي عاصر أبا الهذيل العلّاف الذي تبلورت في عصره جميع الأصول الخمسة.

وهذا الإمام أظهر عقائد المعتزلة في كتابه «أصول العدل والتوحيد» وإن كان لم يتبن أصول المعتزلة كلها بل يضع مكان بعضها أصولاً أخرى يصوغها، وهذا كله حين انتهى الأمر بأبي القاسم إلى الاستقرار في الرس[1] في آخر حياته، وذلك في العقد الخامس من النصف الأول من المائة الثالثة للهجرة. فإنه توفي سنة (٢٤٦هـ)[2].

ثم بعد القاسم توالى الأئمة الذين ألفوا في العقائد، والذين ظهر فيهم التأثر بالمعتزلة في كل الأصول الخمسة كالإمام الهادي الذي تعتبر كتاباته من أوفى مصادر الفكر المعتزلي في عصرها[3]، وبعد ذلك استمر تأثر الزيدية بالمعتزلة وخاصة بعد أن قامت لهم دولة في اليمن، وقد ذكر العلماء أربع مراحل لعلم الكلام الزيدي في اليمن، وهي بإجمال:

١) **المرحلة الأولى**: تتمثل في آراء الإمام الهادي بن يحيى التي أظهر فيها أصول المعتزلة الخمسة، وهي تبدأ من منتصف القرن الرابع وتنتهي بمنتصف القرن الخامس.

٢) **المرحلة الثانية**: وتتمثل في آراء المطرفية[4] التي أوغلت في الفلسفة اليونانية والمجوسية وخرجت بآراء كفّرهم أكثر الزيدية من أجلها،

---

(١) الرس: قيل وادٍ باليمامة، وقيل: واديان بنجد. انظر: معجم البلدان (٣/٤٤).

(٢) الإفادة في تاريخ أئمة الزيدية ص(١٢٧).

(٣) انظر: معتزلة اليمن ـ علي زيد ص(١٤٥)، وتقدمت ترجمة الهادي ص(٤٠٦) من البحث.

(٤) المطرفية: فرقة من الزيدية تنسب إلى مطرف بن شهاب من أعلام أواخر المائة الرابعة وأوائل المائة الخامسة، كانوا على مذهب المعتزلة، لكنهم أظهروا القول بخلق العناصر الأربعة: الماء والتراب والهواء والنار، وبالانفعال في ما عدا ذلك؛ لأنهم يعتقدون أن التأثير لله في أصول الأشياء دون فروعها. انظر: الزيدية ـ الأكوع ص(٥٥، ٥٦).

وإن كان بعض المستشرقين يرى أن آراء هذه الفرقة لم تبعد كثيراً عما كان عليه بعض رجال المعتزلة كالعلّاف والنظام ومعمر وبشر بن المعتمر، ولا يسع المجال لذكر أصول هذه الفرقة؛ لأن الزيدية تركوا الأخذ بأقوال هذه الفرقة.

٣) **المرحلة الثالثة**: وتتمثل في آراء البهشمية من المعتزلة والتي أدخلها أحمد بن سليمان[١]، وعبدالله بن حمزة[٢]، عن طريق جلب كتب فرقة البهشمية من العراق بواسطة القاضي جعفر بن عبدالسلام[٣]، وهذه الآراء هي التي عوَّل عليها جميع الزيدية فيما بعد القرن السادس، وشرحوها، واعتمدوا عليها في الرد على خصومهم.

٤) **المرحلة الرابعة**: وهي التي جاءت بعد القرن السادس وفي بداية القرن السابع على يد حميدان بن يحيى الذي حاول إنشاء علم كلام خاص بأهل البيت كما سمَّاه، ولكنه مع هذه المحاولة لم يخرج عن آراء المعتزلة البغدادية[٤].

وكما ذكرت فإن ما آلت إليه الزيدية المتأخرة والتي لا تزال قائمة في اليمن هو العكوف على آراء المعتزلة، وهذا الاتجاه هو الذي نحاه الإمام

---

(١) المتوكل على الله أحمد بن سليمان بن محمد بن المطهر بن علي بن الناصر بن أحمد بن الهادي بن الحسين. ولد سنة (٥٠٠هـ). كان شاعراً، وله مصنفات كثيرة منها: «الحقائق في أصول الدين» و «المدخل في أصول الفقه» وكتب في الرد على المطرفي ت سنة (٥٦٦هـ)، انظر: الحدائق الوردية (٢/١١٧ ـ ١٣٣)، ومصادر الفكر الإسلامي في اليمن ص(١٩٤).

(٢) هو المنصور بالله، وتقدمت ترجمته ص(٤٠٥).

(٣) القاضي جعفر بن أحمد بن عبدالسلام، عالم الزيدية في عصره، له مؤلفات منها: «نكت العبادات وجمل الزيادات» وغيره ت سنة (٥٧٣)، انظر: فرجة الهموم والحزن ص(١٨٨).

(٤) انظر: مقدمة في دراسة الاتجاهات الفكرية والسياسية في اليمن ـ د. أحمد عبدالله عارف ـ ص(١٨٨، ١٨٩).

القاسم بن محمد[1] في كتابه «الأساس في عقائد الأكياس» وكذا جميع الشارحين من بعده، وهذا الكتاب يعتبر رسالة جامعة لآراء المعتزلة جميعاً[2].

هذا الاتصال القوي بين المعتزلة والزيدية، والذي لم يظهر مثله اتصال بين فرقتين غيرهما، والذي نتج عنه تبني الزيدية لآراء المعتزلة كان نتيجة أسباب عدة، منها أسباب أدت إلى نشأته، وأخرى أدت إلى تقويته، ومجموع هذه الأسباب:

١) ظهور نزعة التشيع في أقوال بعض رجال المعتزلة، وهي في المدرسة البغدادية أكثر منها في مدرسة البصرة كما تقدم، وهذا السبب من أعظم الأسباب التي أدت إلى ميل الشيعة عموماً زيدية إمامية إلى المعتزلة، ثم التأثر بعقائدهم وأقوالهم.

وقد جاء في شرح الأصول الخمسة أن واصل بن عطاء كان يفضل علياً على عثمان، رغم قدحه في أصحاب الجمل وصفين، وأن القاضي أبو عبدالله البصري[3]، كان يقول: «إن أفضل الناس بعد رسول الله ﷺ علي بن أبي طالب ثم أبو بكر ثم عمر ثم عثمان، وأنه كان يلقب بالمفضِّل، وله كتاب كبير في التفضيل، وانتهى القاضي عبدالجبار نفسه إلى تقرير أن أفضل الصحابة هو علي بن أبي طالب رضي الله عنه وبعده الحسن والحسين ثم زيد بن علي[4]، وكان معتزلة بغداد كما تقدم أيضاً متشيعة فقد فضل معظمهم علياً على أبي بكر، وأدانوا أصحاب الجمل، وتبرأوا من معاوية وعمرو بن العاص[5]، بل وخاضوا في مبحث الإمامة على طريقة الزيدية،

---

(١) المنصور بالله القاسم بن محمد من ولد الناصر بن الهادي ولد سنة (٩٦٧). له مؤلفات منها: «الأساس لعقائد الأكياس» و «الاعتصام بحبل الله المتين» ت سنة (١٠٢٩هـ)، انظر: فرجة الهموم والحزن ص(٢٢٢)، ومصادر الفكر الإسلامي في اليمن ص(٦٦١ ـ ٦٦٩).

(٢) انظر: مقدمة في دراسة الاتجاهات الفكرية والسياسية في اليمن ص(١٨٩).

(٣) سبقت ترجمته في ص(٢٦٣).

(٤) انظر: شرح الأصول الخمسة ص(٧٦٧)، والمغني في أبواب العدل والتوحيد (١٤٩/٢٠)، القسم الأول.

(٥) انظر: الانتصار ـ الخياط ص(٩٨).

فقد ذكر ابن أبي الحديد المعتزلي أن البغداديين قاطبة كانوا يرون أن علياً أفضل من أبي بكر، ومعهم أبو علي الجبائي والقاضي عبدالجبار وأبو عبدالله البصري من معتزلة البصرة[1].

وهناك صورة أخرى لتشيع كثير من المعتزلة ظهرت ـ كما تذكر كتب الزيدية ـ في خروجهم مع بعض أئمة الزيدية، فقد ذكر نشوان الحميري عن المعتزلة مثنياً عليهم خروجهم مع الإمام إبراهيم بن عبدالله بن الحسن على أبي جعفر المنصور[2]، وصمودهم في مقابلة جيشه بعد أن انهزم أصحاب إبراهيم[3].

وقبل ذلك خرج المعتزلة إلى جعفر الصادق بعد مصرع الخليفة الأموي الوليد بن يزيد يطلبون منه موافقته على مبايعة الإمام الزيدي محمد النفس الزكية[4]، بل ويذكر العلماء أن إدريس بن عبدالله[5] حين انتقل إلى المغرب كان مما مهد لقيام دولته هناك وجود المعتزلة الذين سارعوا إلى موالاته[6].

فهذا التشيع الاعتزالي أدى إلى تعلق الزيدية بالمعتزلة، ومن ثمَّ أخذهم أصول المعتزلة، خاصة أن تشيع المعتزلة كان على حد ما هو عند الزيدية، يدل على ذلك إنكارهم الشديد لتشيع الإمامية وقولهم في الإمامة كما سيأتي بيانه إن شاء الله.

---

(١) انظر: شرح نهج البلاغة (٣/١).
وابن أبي الحديد هو: موفق الدين قاسم بن هبة الله بن محمد بن محمد بن حسين بن أبي الحديد أبو المعالي المدائني الأصولي، من أعيان المعتزلة، له «شرح نهج البلاغة» و «الاعتبار» وغيرهما ت (٦٥٦هـ)، انظر: السير (٣٧٢/٢٣)، والأعلام (٢٨٩/٣).

(٢) انظر: شرح نهج البلاغة (١٨٢/٣).

(٣) انظر: الحور العين ص(٢٦٣، ٢٦٤).

(٤) انظر: الإمام الصادق ـ محمد حسين (٢٣٢/١)، نقلًا عن ـ في علم الكلام (١٨١/٣).
وتقدمت ترجمة النفس الزكية.

(٥) إدريس بن عبدالله بن الحسن بن الحسن بن علي بن أبي طالب، مؤسس الأدارسة بالمغرب، وأول من دخل المغرب من الطالبيين، قتل مسموماً سنة (١٧٧هـ).
انظر: مقاتل الطالبيين ـ أبي الفرج الأصفهاني ص(٤٠٦ ـ ٤٠٩)، والأعلام (٢٧٩/١).

(٦) انظر: في علم الكلام (١٧٩/٣ ـ ١٨١).

٢) تتلمذ كثير من أئمة الزيدية وعلمائهم على أيدي شيوخ المعتزلة، فلم يظهر تأثر الزيدية بالمعتزلة إلا حين أظهر ذلك تلاميذ المعتزلة منهم.

فأما تلاميذ المعتزلة من أئمة الزيدية فأبرزهم الإمام الهادي يحيى بن الحسين بن القاسم[1] فقد خرج من المدينة، وذهب إلى العراق والتقى هناك بأبي القاسم البلخي ودرس على يديه علم الكلام، ومنهم المهدي لدين الله أبو عبدالله محمد بن الحسن بن القاسم[2]، وقد درس الكلام على أبي عبدالله البصري[3]، ومنهم الإمام الناطق بالحق أبو طالب يحيى بن الحسين[4]، وقد أخذ الكلام أيضاً عن أبي عبدالله البصري المعتزلي[5].

وبقية الأئمة وإن لم يكونوا تلاميذ مباشرين لشيوخ المعتزلة فهم تلاميذ لأئمة الزيدية الذين تتلمذوا على المعتزلة، وتلاميذ لكتبهم فالمهدي لدين الله أحمد بن يحيى المرتضى قرأ على علماء اليمن كتب المعتزلة كشرح الأصول الخمسة، والكشاف للزمخشري، والمحيط والمعتمد لأبي الحسين البصري[6].

وأما تلاميذ المعتزلة من علماء الزيدية غير الأئمة، فأبرزهم: أبو القاسم البستي[7]، درس على القاضي عبدالجبار وأخذ عنه[8]، وأبو الفضل

---

(١) تقدم هذا في ترجمته ص(٤٠٦).

(٢) تقدمت ترجمته ص(٤٠٦).

(٣) انظر: شرح عيون المسائل - الحاكم الجشمي ص(٣٧١) ضمن كتاب فضل الاعتزال ت فؤاد السيد.

(٤) تقدمت ترجمته ص(٤٠٦).

(٥) انظر: شرح عيون المسائل ص(٣٧٧).

(٦) انظر: مقدمة كتاب البحر الزخار الجامع لمذاهب علماء الأمصار - أحمد بن يحيى المرتضى - ص(١٧)، والعلم الشامخ - المقبلي ص(١٢، ١٣).

(٧) أبو القاسم إسماعيل بن علي بن أحمد البستي الجيلي الزيدي، أخذ عن القاضي عبدالجبار وله كتب كثيرة منها: «جوابه في قدم العالم» توفي حدود سنة (٤٢٠هـ). انظر: الفهرست - ابن النديم ص(١٧١)، وشرح العيون ص(٣٨٥، ٣٨٦).

(٨) انظر: شرح عيون المسائل ص(٣٨٥).

بن شروين[1]، قرأ أيضاً على القاضي عبدالجبار المعتزلي[2]، ومنهم أحمد بن الحسين الأملي[3]، قرأ على القاضي عبدالجبار أصولية العدل والتوحيد[4]، ومنهم أبو عبدالله الجرجاني[5] وهو من تلاميذ القاضي أيضاً.

بل ذكر علماء الزيدية أن زيدية الكوفة كلهم تلاميذ للمعتزلة وخاصة لأبي هاشم الجبائي، وذلك أن علماء اليمن الذين خرجوا إلى العراق ليستعينوا بزيدية العراق على فرقة المطرفية[6] التي شذت عن الزيدية في اليمن، وجدوا أصحابهم في العراق كلهم معتزلة وتلاميذ لشيوخ المعتزلة أمثال أبي هاشم الجبائي، وأبي القاسم البلخي، فأخذوا كتب المعتزلة التي عليها أصحابهم في العراق وأدخلوها إلى اليمن ليستعينوا بها على المطرفية[7].

فهذه التلمذة الواسعة من أئمة الزيدية وعلمائهم قوت الاتصال بين الفرقتين ووسعت دائرة تأثر الزيدية بالمعتزلة.

٣) انتقال بعض المعتزلة إلى المذهب الزيدي: معلوم أولًا أن المعتزلة وإن كانت قد أظهرت نزعة التشيع فإن هذا لا يعني مطلقاً أن هذه الفرقة أصبحت زيدية بكل المقاييس، وإنما الذي ظهر في مقدمي المعتزلة مجرد

---

(١) أبو الفضل العباس بن شروين الزيدي المعتزلي، قرأ على القاضي عبدالجبار ولم تذكر سنة لوفاته. انظر: شرح العيون ص(٣٨٦).

(٢) انظر: شرح عيون المسائل ص(٣٨٦).

(٣) المؤيد بالله أبو الحسين أحمد بن الحسين الأملي، كان إمامياً ثم تحول إلى الزيدية، وقرأ على القاضي عبدالجبار ثم تركه وقرأ على معتزلة بغداد، ت سنة (٤١١هـ)، انظر: الحدائق الوردية (٢/٦٥ ـ ٧٨).

(٤) انظر: شرح عيون المسائل ص(٢٧٩) والعقل والحرية ص(٦٢).

(٥) محمد بن يحيى بن مهدي، أبو عبدالله الجرجاني، له تصانيف، وهو يميل إلى الزيدية، حصل له الفالج في آخر عمره فتوفي سنة (٣٩٨هـ). انظر: شرح العيون ص(٣٨٥).

(٦) تقدم التعريف بها ص(٤٠٩).

(٧) انظر: أنباء الزمن في تاريخ اليمن - يحيى بن الحسين ورقة (٥٣)، نقلًا عن تاريخ المذاهب الدينية في بلاد اليمن حتى نهاية القرن السادس الهجري - أيمن فؤاد السيد ص(٢٥٤ ـ ٢٥٧).

الولاء لأهل البيت وتفضيلهم على غيرهم، ولكنهم في مسألة تقديمهم في الخلافة على بقية الصحابة لم يكونوا على ما كانت عليه الشيعة، بل ظهر في كثير من كتاباتهم نقدٌ لمذهب الشيعة عموماً والزيدية أحياناً في مسألة الإمامة[١] كذلك كان رجال المعتزلة حتى أرباب مدرسة بغداد المتشيعة[٢].

لكن وجد في صفوف المعتزلة بعض الذين اشتد ولائهم للشيعة سواء الزيدية أو الإمامية، ولما رأى هؤلاء التزام المعتزلة باستقلالية أصولها ومحاربة بعض ما عند الشيعة، تركوا الاعتزال كلياً، ودخلوا في صفوف الشيعة، ومنهم عالم من أكابر علماء المعتزلة، والذي اشتهر خروجه من المعتزلة ودخوله في الزيدية، وهو «الحاكم الجشمي» بعد أن أخذ مذهب الزيدية عن أحد أئمة الزيدية، إما عن المرشد بالله يحيى بن الحسين[٣]، أو المؤيد بالله أبو طالب الصغير يحيى بن أحمد بن الحسين[٤]، ثم خرجت له مؤلفات جديدة مثل كتاب «الإمامة على مذهب الزيدية»[٥]، فكان لدخول الحاكم الجشمي في الزيدية أثر كبير حيث تتلمذ عليه كثير من علماء اليمن، في الوقت الذي بقي فيه الحاكم معترفاً بمشيخة علماء المعتزلة وافتخاره بهم، فهو يقول: «ومن سلفنا أولاد رسول الله من ولد الحسن و الحسين لا يحصون كثرة كزيد بن علي وولده يحيى بن زيد... ومن سلفنا شيوخنا المتكلمون كأبي الهذيل وبشر والنظام... ومن سلفنا أبو علي وأبو هاشم

---

(١) انظر: الانتصار ـ الخياط ص(٤).
(٢) انظر: المصدر السابق ص(١٠٠).
(٣) هو أبو طالب يحيى بن الحسين بن هارون الحسنى تقدمت ترجمته ص(٤٠٦) من البحث وفيها أن وفاته كانة سنة (٤٢٤)، والحاكم ولد عام (٤١٣)، وعليه فلا يكون هو المؤثر في الحاكم.
(٤) أبو طالب يحيى بن أحمد بن الحسين بن المؤيد بالله، دعا بالإمامة سنة (٥٠٢هـ)، وتوفي سنة (٥٢٠هـ).
انظر: الحدائق الوردية ص(١٠٨، ١٠٩)، ولعل هذا هو المؤثر في الحاكم لأنه عاصره.
(٥) انظر: فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة ص(٣٥٣، ٣٥٤)، وفي علم الكلام (١٨٤/٣).

وأبو عبدالله وقاضي القضاة»[1] فدخول هذا العالم المعتزلي في صفوف الزيدية زاد من بث عقائد المعتزلة فيهم؛ لأنهم صاروا يأخذون مباشرة من عالم اعتزالي، وصارت كتبه من أهم مصادر الفكر الزيدي.

٤) الانفتاح الذي تميزت به الزيدية:

إن الزيدية من الفرق الإسلامية التي ظهر في منهجها الانفتاح على غيرهم سواءً في أصول الدين أو فروعه، وقد تقدم قول أحد علماء الزيدية المعاصرين: إن الزيدية لا تعتقد بأن زيد بن علي أولى بالتقليد من غيره كالإمام جعفر الصادق، ولا أنهما أولى بالتقليد من الإمام القاسم بن إبراهيم، أو حفيده الهادي إلى الحق يحيى بن الحسين، ولا أنهم جميعاً أولى بالتقليد من آبائهم وأجدادهم[2].

ويذكر الدكتور عبدالعزيز المقالح، أن من أهم مميزات الفكر الزيدي رفض التقليد، وانتقاص المقلدين والإزراء بكل عالم لا يضيف جديداً أو يجتهد في الفكر[3]، ومن هذا المنطلق كانوا في الفروع هادوية، وأحناف، وشافعية[4]. وفي الأصول منهم ـ وهم الأكثر ـ من انفتح على المعتزلة وأخذوا مذهبهم، ومنهم من انفتح على الشيعة الإمامية ودان بمذهبهم كالجارودية، ومنهم أيضاً من انفتح على مذهب أهل السنة واعتنقه وترك المذهب الزيدي كابن الوزير، والشوكاني، والصنعاني رحمهم الله تعالى.

فهذا الانفتاح في الزيدية كان سبباً في تأثرهم بالمعتزلة؛ لأن أخذهم عن غيرهم لا يعدو في نظرهم أن يكون اجتهاداً داخل المذهب وتجديداً فيه.

٥) ثناء بعض أئمة الزيدية وعلمائها على المعتزلة:

---

(١) رسالة أبي مرة إلى إخوانه المجبرة ـ الحاكم الجشمي ص(١٤٠، ١٤١).
(٢) هو: علي شرف الدين في كتابه ـ الزيدية نظرية وتطبيق ص(١٣).
(٣) انظر: قراءة في فكر الزيدية والمعتزلة ص(٢٢).
(٤) انظر: العلم الشامخ ص(٢٠٨).

لقد خرجت أقوال من بعض أئمة الزيدية وعلمائها الكُبار يثنون من خلالها على المعتزلة ومذهبهم، ويزكوُن هذا المذهب، ومن ذلك ما قرره الإمام المهدي بن يحيى في كتابه الملل والنحل وهو يعلّق على حديث الافتراق قال: «فالفرقة الناجية حينئذ من دان باعتقادهم ـ الزيدية ـ الديني من هذه الفرق المعتزلة وغيرهم وهو العدل والتوحيد»[1].

وهذا أحد كبار العلماء في الزيدية وهو الهادي بن إبراهيم الوزير[2] يقول: «أرشد الله طائفتين من بريته فتمسكا بهدي محمد وذريته، وهم الزيدية الزكية والمعتزلة المرضية، وإنهم لفرقة واحدة على التحقيق»[3] وقرر أن المعتزلة هم سادات الزيدية وعلماؤها كما ذكر المقبلي[4]، فهذه النقولات وغيرها مما لم أذكره وإن كانت دليلاً على تأثر قائليها بالمعتزلة وقد قيلت بعد تأثرهم بهم، إلاَّ أنها قطعاً قد زادت في تأثر جمهور الزيدية بالمعتزلة وتمسكهم بآثارهم.

٦) احتفاظ الزيدية بكتب المعتزلة بعد سقوط المعتزلة:

فإن المعتزلة لما سقطت في عهد المتوكل وهيئت كتبهم للإبادة التامة، كان الزيدية في اليمن قد أرسلوا رجالهم إلى خارج اليمن وإلى العراق بالذات لاستنساخ الكتب والمصنفات وخاصة كتب المعتزلة، وكان الذي تولى إدخال كتب المعتزلة على الزيدية خاصة في اليمن، هو جعفر بن أحمد بن عبدالسلام الذي خرج إلى العراق ولم يجد إلا مذاهب المعتزلة منتشرة هناك، ووجد بواقي الزيدية هناك قد صاروا على عقائد المعتزلة، فأخذ عن المعتزلة البهشمية، وأخرج معه كثيراً من كتب المعتزلة إلى اليمن

---

(١) انظر: كتاب الملل والنحل ص(٤١)، مطبوع مع المنية والأمل.

(٢) الهادي بن إبراهيم بن علي بن المرتضى الحسنى، جمال الدين ابن الوزير، من علماء الزيدية باليمن، وهو أخو محمد بن الوزير المرتضى المشهور، له مؤلفات منها: «هداية الراغبين إلى مذهب العترة الطيبين» وغيره ت (٨٢٢هـ). انظر: الأعلام (٥٨/٨).

(٣) العلم الشامخ ص(١٢).

(٤) انظر: المصدر السابق.

يحتج بها على المطرفية، ويناظرهم في مذاهبهم التي اعتقدوها، ومن ذلك الوقت ظهر واشتهر مذهب المعتزلة وكتبهم في اليمن، لأن القاضي جعفر بن عبدالسلام ما إن وصل اليمن حتى أمره الإمام المتوكل على الله بمواجهة المطرفية والرد عليهم من خلال كتب المعتزلة، فوقع الكلام في نفس القاضي جعفر فأظهر هذه الكتب وقام للتدريس بها هناك[1]، وقد ذكر ابن الوزير ـ رحمه الله ـ أن عمدة الشيعة الزيدية في اليمن في عصره هو كتاب شرح الأصول الخمسة للقاضي عبدالجبار[2].

ولولا مشيئة الله أولاً ثم ما قام به علماء الزيدية من استنساخ لكتب شيوخ المعتزلة ثم الاحتفاظ بها لما كان لهذه الكتب وجود البتة.

فهذه هي جملة الأسباب التي أدت إلى تأثر الزيدية بالمعتزلة وإلى قوة هذا التأثر.

ثانياً: مظاهر تأثير المعتزلة في الزيدية:

إن تأثر الزيدية بالمعتزلة لم يكن من أوله على درجة واحدة، وإنما هم في ذلك بين مدٍ وجزر، وبيان ذلك: أن الإمام الأول من أئمة الزيدية الذي ظهر في أقواله آثار الاعتزال وهو القاسم الرسي لم يأخذ أصول المعتزلة الخمسة كلها، وإن كان قد سمى أصول العقيدة بالأصول الخمسة، لكن هذه الأصول منها ما أخذه عن المعتزلة كالتوحيد، والعدل، والوعد والوعيد[3]، ولم يصرح بالمنزلة بين المنزلتين إلا أنه سمى صاحب الكبيرة فاسقاً[4]، ولم يصرح بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. بل أكمل الأصول الخمسة بأصلين من اجتهاده، فجعل الأصل الرابع: «أن القرآن المجيد فصل محكم وصراط مستقيم لا خلف فيه ولا اختلاف، وأن سنة

---

(١) انظر: طبقات الزيدية ص (٦٤)، وأنباء الزمن ـ يحيى بن الحسين ـ ص(٢٢٣)، نقلاً عن: تاريخ المذاهب الإسلامية في بلاد اليمن ص(٣٥٧).

(٢) انظر: العواصم والقواصم في الذب عن سنة أبي القاسم (٢٦٥/٤).

(٣) انظر: رسائل العدل والتوحيد ت محمد عمارة (١٣٠/١ ـ ١٨٧).

(٤) انظر: المصدر السابق (١٤٩/١ ـ ١٥٤).

رسول الله ﷺ، ما كان لها ذلك في القرآن ومعنى»، والأصل الخامس: «أن التقلب بالأموال والتجارات والمكاسب في وقت ما تعطل فيه الأحكام... ليس من الحق والإطلاق»[1] ثم إنه لم يأخذ بكل تفصيلات المعتزلة في الأصول التي أخذها عنهم.

ثم لما جاء الهادي أظهر في مؤلفاته أصول المعتزلة الخمسة مقلداً فيها شيخه المعتزلي أبا القاسم البلخي في الغالب[2]، ثم حصل انقسام الزيدية في اليمن مكان بيضتهم من ذلك العهد، أدى إلى افتراق الزيدية إلى مطرفية[3] وحسينية[4] ومخترعية[5]، وظهر في الفرقتين الأوليتين شيء من الغلو سواء في القول بالإمامة حيث ظهر فيهما نزعة إمامية، أو في أصول المعتزلة حيث أظهرتا الأقوال الشاذة للمعتزلة[6].

وقد استمرت الحسينية إلى المائة الثامنة من الهجرة ثم تلاشت[7]، وأما المطرفية فقد قضى عليهم الإمام عبدالله بن حمزة[8] بعد أن كفرَّهم وجعل حكمهم حكم الحربيين، واستحل دماءهم وأموالهم، وأخرب ديارهم ومساجدهم وسماهم روافض الشيعة[9]، وبقيت فرقة المخترعة التي تابعت أبا هاشم البلخي المعتزلي في أصول العقائد، ويظهر أن هذه الفرقة هي التي

---

(١) المصدر السابق (١/١٦٨).

(٢) انظر: الصلة بين الزيدية والمعتزلة ـ د. أحمد عارف ص(٧٠).

(٣) سبق التعريف بها ص(٤٠٩).

(٤) الحسينية: نسبة إلى الحسين بن القاسم بن علي العياني الذي دعا لنفسه بالإمامة سنة (٣٩٣هـ)، وزعم أنه المهدي المنتظر، وأن كلامه ومصنفاته أفضل من القرآن، ووافق العبيدية في أمور، وقد قتل سنة (٤٠٤هـ).
انظر: الزيدية ـ الأكوع ص(٥٣، ٥٤).

(٥) المخترعة: فرقة عرفت بهذا الاسم لقولهم: «باختراع الله الأعراض في الأجسام، خلافاً للمطرفية، وهم يقولون بإمامة علي بالنص الخفي، ويخطئون من تقدم عليه.
انظر: الزيدية ـ الأكوع ص(٥٧).

(٦) انظر: الصلة بين الزيدية والمعتزلة ص(٤٢)، مثل قولهم بالكمون، والطبع وغيره.

(٧) انظر: العواصم والقواصم (٣/٤٢١).

(٨) سبقت ترجمته ص(٤٠٥).

(٩) انظر: المنية والأمل ص(٩٨، ٩٩)، والزيدية ـ الأكوع ص(٥٧).

بقيت، وما يزال الزيدية المتأخرون على عقائدها التي تأخذ بكل أصول المعتزلة، وقد وصف المقبلي حال متأخري الزيدية الذين عاصرهم فقال: «كالزيدية في هذا الجبل من اليمن هم معتزلة في كل الموارد إلاَّ في شيء من مسائل الإمامة»[1].

هكذا كان تأثر الزيدية بالمعتزلة وهي لم تخلُ في مراحل تأثرها من ظهور كل أو بعض عقائد المعتزلة.

وإليك الآن صور هذا التأثير.

أولاً: في منهج الاستدلال:

سبق أن بينت أن منهج المعتزلة الاستدلالي يقوم على:

١) الاحتجاج بالعقل وتقديمه على النقل في إثبات العقائد.

٢) التأويل.

٣) رد أخبار الآحاد في العقائد.

وهذا المنهج ظهر عند الزيدية على النحو التالي:

١) الاحتجاج بالعقل وتقديمه على النقل:

لقد ظهر في مؤلفات المتقدمين من أئمة الزيدية ما يدل على أنهم يرون أن الحجة تقوم بالعقل، فهذا القاسم الرسي أول أئمتهم المتأثرين بالمعتزلة، يقول تحت موضوع «مقام العقل»: «فأول ما نذكره من ذلك، معرفة الله عز وجل، وهي عقلية»[2].

ويدخل تحت هذه المعرفة العقلية بالله تعالى، اليقين بالله والإقرار به وهو ما سماه بالإثبات، ويدخل تحته أيضاً تنزيه الله عن التشبيه وهو ما سماه نفياً، ثم يجعل بعد ذلك المؤاخذة حاصلة على من قصَّر في هذه

---

(١) العلم الشامخ ص(١٢).

(٢) أصول العدل والتوحيد، ت محمد عمارة (١٢٦/١).

المعرفة فهو يقول: «فهذه جملة التوحيد المضيقة، التي لا يعذر من اعتقادها والنظر في معرفتها عند كمال الحجة أحدٌ من العبيد، فمن مكن بعد بلوغه وكمال عقله، وقتاً يكمل فيه العدل تمكنه فتعدى إلى الوقت الثاني وهو جاهل بهذه الجملة فقد خرج من حد النجاة ووقع في بحور الهلكات حتى يستأنف التوبة ويقلع عن الجهل والغفلة بالنظر في معرفة هذه الجملة»[1].

وهذا الإمام الهادي يقول: «معرفة الخالق لا تدرك إلاّ بالعقل الصحيح، والقلب النضيح»[2].

ومن هنا قرر الزيدية أيضاً أن أول الواجبات هو النظر الموصل إلى معرفة الله تعالى لأن تحصيل هذه المعرفة لا يكون إلاّ بالنظر لتعذر سائر الوجوه الموصلة إليه[3].

- ووسع الزيدية دائرة الاحتجاج بالعقل فجعلوه حجة على العبد في معرفة الفرائض وامتثالها. وهي ما سميت عند المعتزلة بالديانة العقلية، يقول الإمام الهادي: «ولكن الله أعطى كلاً ما ينالون به أداء حجته، فسوى بينهم في إقامة الحجة عليهم، وإثبات البراهين في صدورهم، ما يبلغون به فرضه، وينالون به معرفته»[4].

ويتضح هذا الأمر في قول أحد علمائهم المعاصرين. «فإذا عرفت ذلك عرفت أنه يجب امتثاله، ويحرم عصيانه عقلاً، لأن العصيان للمالك المنعم مذموم، فالعقل يحرم عصيانه فمن عصاه استحق الذم والعقاب عقلاً، ومن أطاعه استحق المدح والثواب عقلاً»[5].

وهذا الكلام فيه إشارة إلى قولهم بالتحسين والتقبيح العقليين على

---

(١) المصدر السابق (١٢٦/١، ١٢٧).

(٢) الرد والاحتجاج على الحسن بن محمد بن الحنفية - ضمن رسائل العدل والتوحيد ت محمد عمارة (١٣٦/٢).

(٣) انظر: المعالم الدينية في العقائد الإلهية - يحيى بن حمزة ت سيد مختار ص(٥٠)، وينابيع النصيحة في العقائد الصحيحة - الناصر لدين الله ص(٥).

(٤) مسائل الرازي، ضمن المجموعة الفاخرة لكتب الإمام الهادي ص(١٥٥).

(٥) النصيحة العسجدية - القاضي صلاح فليته ص(٣٩، ٤٠).

طريقة المعتزلة، وهذا ما قرره علماء الزيدية، ففي كتاب عدة الأكياس: «قال أئمتنا عليهم السلام وصفوة الشيعة والمعتزلة وغيرهم: ويستقل العقل بإدراك الحسن والقبح باعتبار رابع وهو كونه أي الشيء متعلقاً للمدح عاجلاً أي في الدنيا، والثواب آجلاً أي في الآخرة، وهذا في الحسن، والذم عاجلاً والعقاب آجلاً، أي كونه متعلقاً بالذم لفاعله في الدنيا والعقاب له في الآخرة، وهذا في القبيح»[1].

ـ وأخذ الزيدية من المعتزلة تقديمهم للعقل على النقل، وجعل العقل هو أصل الأدلة، وأن الأدلة السمعية لا يمكن أن تكون حجة إلاَّ بعد نظر العقول، خاصة في معرفة الله تعالى، وفي تقرير مسائل أصول الدين[2]، وهم يجعلون من أمور العقيدة والمسائل العلمية ما لا يمكن العلم به إلاَّ عن طريق العقل. يقول الإمام يحيى بن حمزة: «المسائل العلمية بالإضافة إلى أدلة الشرع ثلاثة أقسام:

منها: ما يستحيل حصول العلم فيها بواسطة أدلة السمع، وهو كل ما كان العلم بصحة السمع متوقفاً على العلم به، فإنه لا يمكن تصحيحه بواسطة أدلة السمع، وهذا كالعلم بالله تعالى، والعلم بكونه عالماً، والعلم بحكمته، وصدق صاحب الشريعة، فإن هذه المسائل يستحيل حصول العلم بها من جهة الشرع»[3] فحجة العقل عندهم أصل لحجة السمع؛ وعلتهم هي علة المعتزلة من أن السمع عرف بالعقل ولم يعرف العقل بالسمع[4]، وهم يقررون أيضاً أن حجة السمع إذا استدل بها، فلأنها مثيرة لدفائن العقول كما هو تعبيرهم[5]. وهم قد يستدلون بها حتى في مسائل العقيدة تعضيداً لأدلة العقول لا لأنها حجة مستقلة.

---

(١) عدة الأكياس في شرح معاني الأساس ـ أحمد الشرفي (٤٨/١).

(٢) الإمام المجتهد يحيى بن حمزة وآراؤه الكلامية ـ د. أحمد صبحي ص(٣٨).

(٣) شفاء صدور الناس بشرح الأساس ـ أحمد الشرفي ـ ت د. أحمد عارف (٢٣٤/١).

(٤) انظر: الزيدية نظرية وتطبيق ـ علي شرف الدين ص(٤١).

(٥) انظر: شفاء صدور الناس (٢٣٢/١)، والقول الحق في حكمة الخلق ـ القاضي صلاح فليته ص(٣٤).

ـ ولما كانت نظرة الزيدية إلى العقل هي نظرة المعتزلة بشكلها الغالي فيه، والتي أعطت العقل سلطة ليست لغيره من الأدلة السمعية، لما كان الأمر كذلك عند الزيدية، فقد ترتب عليه تعلقهم بعلم الكلام الاعتزالي بمقدماته وأقيسته العقلية التي جعلوها هي البراهين القاطعة في إثبات أمور العقيدة كما قال أحد علمائهم: «وقد تكفل ببيان جميع العقائد صحيحها وفاسدها، ونافعها وكاسدها العلم المسمى علم الكلام فلا تصدنك صعوبة مركبه، فأصعب من ذلك عاقبة الجهل به»[(١)].

وقد جعل أئمتهم تحصيل علم الكلام واجباً بل فرض عين على كل الأعيان كما صرح بذلك الإمام يحيى بن حمزة، فهذه هي نظرة الزيدية إلى العقل وحجيته، وهي نظرة اعتزالية خالصة.

٢) التأويل:

وتابع الزيدية المعتزلة في أن ما جاء من الأدلة النقلية مخالفاً للعقل فإنه يجب تأويله، وإليك هذا النص بطوله من أحد كتبهم قال مؤلفه: «واعلم أنا لو قدرنا قيام الدليل العقلي على خلاف ما أشعر به ظاهر الدليل النقلي، فلا خلاف بين أهل التحقيق: أنه يجب تأويل الدليل النقلي، وتنزيله على مقتضى العقل؛ لأنه إذا لم يمكن الجمع بين ظاهر النقل، وبين مقتضى دليل العقل، فنحن بين أمرين:

إما أن نكذب العقل أو قول النقل، ولا سبيل إلى تكذيب العقل لأن النقل لا يمكن إثباته إلاً بواسطة العقل، فإن الطريق إلى إثبات الصانع ومعرفة النبوة ليس إلاً بالعقل، فلو كذبنا العقل ورددناه لكان في الحقيقة رداً للنقل، فحينئذٍ تصحيح النقل برد العقل يتضمن إبطال النقل وما أدى ثبوته إلى انتفائه كان باطلاً، ولما بطل ذلك تعين علينا حينئذ تأويل النقل عند مخالفة دليل العقل»[(٢)].

---

(١) تبصرة ذوي الأفهام في الرد على من أنكر علم الكلام ـ محمد مداعش خ ق (٢٤١).
(٢) شفاء صدور الناس بشرح الأساس، (٢٣٥/١).

وهذا النص بطوله يكفي في بيان هذا المنهج الاستدلالي الاعتزالي عند الزيدية، وقد طبقوا هذا التأويل على نصوص الصفات، والرؤية، والقدر وكثير من أمور الآخرة، كما سيأتي بيانه في الحديث عن أصول المعتزلة عندهم، بعد أن جعلوا كثيراً من هذه النصوص من المتشابه ثم أولوه وصرفوه إلى مجازات اللغة والعقل.

٣) رد أخبار الآحاد في العقائد:

ومما أخذته الزيدية عن المعتزلة من مناهج الاستدلال، إنكارهم لأحاديث الآحاد ورد الاستدلال بها في مسائل العقيدة.

فقد قرروا أولاً كما قررت المعتزلة أنه لا يستدل من النقل إلا بالقرآن أو الأحاديث المتواترة في المسائل العلمية؛ لأن الأحاديث المتواترة تفيد العلم القاطع[١]، فإذا جاءت نصوص القرآن والسنة المتواترة موافقة لمذهبهم أخذوا بها كما هو عليه حال المعتزلة، وإن كان الزيدية قد توسعوا في الاستدلال بالنقل على أمور جعل المعتزلة أدلتها مقصورة على الأدلة العقلية والنظر كإثبات الله تعالى ووجوده، لأنها كما يقولون مثيرة للعقل ودالة على أقوى طرق التفكير الموصل إلى معرفة الله، وبهذا خالفوا أبا هاشم المعتزلي وهو العمدة في مذهبهم الذي يرى أن الاستدلال بالكتاب والسنة على ثبوت الله لا يصح أثارت تلك النصوص العقل أو لم تثره، قال: لأن ذلك فرع على ثبوت الله فلا يستدل بالفرع على الأصل[٢]، لكن هذا لا يعني تقديمهم لهذه النصوص على الأدلة العقلية إنما المقدم الدليل العقلي، ولكنهم يرون أنه لا يمنع أن يستدل أيضاً بالنقل المثير للعقل على ذلك.

أما إذا كانت نصوص القرآن ومتواتر السنة تخالف دليل العقل فإنهم كالمعتزلة أيضاً يتسلطون على هذه النصوص بالتأويل العقلي كما تقدم.

---

(١) انظر: منهاج الأصول إلى معيار العقول في علم الأصول ـ أحمد بن يحيى المرتضى، ت د. أحمد المأخذي ص(٤٦٩).

(٢) انظر: شفاء صدور الناس بشرح الأساس (٢٣١/١ ـ ٢٣٣).

أما الأحاديث الآحادية: فهم لا يستدلون بها في العقائد مطلقاً ويردونها كما فعل شيوخهم من المعتزلة، قال الإمام المهدي ابن المرتضى: «ولا يقبل الآحاد في أصول الدين... إنما يؤخذ فيها باليقين»[١]. وأدلتهم على رد خبر الواحد في العقائد هي نفس أدلة المعتزلة، من كونه يفيد الظن والعقائد لا تثبت إلا بالقطعيات، ولأن في الأخذ به إقدام على ما لا يؤمن كونه خطأ، وإخبار بما لا يؤمن كونه كذباً[٢].

وموقف الزيدية من السنة هنا جاء ثمرة نظرتهم إلى الصحابة، فإن الزيدية كالمعتزلة ترى أن الصحابة ليسوا كلهم عدول رغم أنهم يفارقون سائر الشيعة الذين دار مذهبهم في الصحابة بين السب والتكفير، وقد قرر علماء الزيدية أن القول بعدالة كل الصحابة قولٌ فاسد، وأنه يصلح في كثير منهم الجرح والتعديل بحسب ما تقتضيه الدلائل وخاصة من أدرك منهم الفتن الكبرى[٣].

فهذا ما يخص منهج الاستدلال عند الزيدية، وتبين فيه مدى تأثرهم بالمعتزلة.

أما أصول العقيدة التي تأثروا فيها بالمعتزلة فهي كما يلي:

أولاً: التوحيد:

وقد ظهر تأثر الزيدية في هذا الأصل بالمعتزلة في الأمور التالية:

١) في تعريف التوحيد: فهو في تعريفهم: «أن الله واحد أحد صمد فرد ليس له شبيه ولا نظير ولا عديل، ولا تدركه الأبصار في الدنيا ولا في الآخرة»[٤].

---

(١) مقدمة كتاب البحر الزخار ـ ابن المرتضى ص(١٧٨)، وانظر: الاعتصام بحبل الله المتين ـ القاسم بن محمد (٣٢/١).

(٢) انظر: العواصم والقواصم ـ ابن الوزير (٢٤٠/٢).

(٣) انظر: تحرير الأفكار ـ بدر الدين الحوثي ص(٢٣٢ ـ ٢٣٦)، والنقول في علم الأصول ـ عبدالله المنصور ـ ص(٢٣، ٢٤).

(٤) كتابٌ فيه معرفة الله عز وجل من العدل والتوحيد وتصديق الوعد والوعيد وإثبات النبوة والإمامة في النبي وآله عليهم السلام ـ يحيى بن الحسين ص(٢١٣).

فيلاحظ في تعريفهم للتوحيد أنهم إنما يركزون على الأسماء والصفات والرؤية وهذا يؤكده ما جاء في كتاب (شفاء صدور الناس) من قول القاسم بن محمد: «واعلم أن التوحيد في حق الله بالنظر إلى وضع اللغة ليس إلا نفي الثاني، لكنه قد صار بالاصطلاح موضوعاً للعلم بالله سبحانه وتعالى، وصفاته الذاتية والعقلية، وما يحق له تعالى من الأسماء والصفات، وما يستحيل عليه، ونحو ذلك»[1] وهذه برمتها هي نظرة المعتزلة إلى التوحيد[2]، ولهذا نجد أن الفرقتين لم يهتما كثيراً بتوحيد الألوهية الذي هو أول الواجبات وآخرها على العبد.

٢) في إثبات وجود الله تعالى: فقد استدل الزيدية بدليل المعتزلة على وجود الله تعالى وإثباته، وهو دليل حدوث الأجسام أو حدوث العالم، وتوصلوا به إلى نفي الصفات كما فعل المعتزلة[3].

يقول الإمام يحيى بن حمزة في إثبات الصانع: «ويدل عليه أن العالم محدَث، والمحدَث لا بد له من محدِث، فالعالم له محدِث... وأما أن المحدَث لا بد له من محدِث فهو ضروري... فإذا كان العالم محدَثاً لزمت حاجته إلى الفاعل»[4].

وهم يستدلون على حدوث العالم أو الأجسام بدليل المعتزلة، من أن الأجسام لا تخلو من أعراض محدثة، فالأجسام لا تنفك عن مقارنة حوادث لها بداية، وما لا ينفك عن مقارنة حوادث لها بداية، فهو أبداً حادث، فالأجسام محدَثة[5].

---

(١) (٢٧٧/١).

(٢) انظر: شرح الأصول الخمسة ص(١٢٨).

(٣) انظر: ص(٣٩) من البحث.

(٤) المعالم الدينية في العقائد الإلهية، ت سيد مختار ص(٥٣)، وسبقت ترجمة يحيى بن حمزة ص(٤٠٦) من البحث.

(٥) انظر: ينابيع النصيحة في العقائد الصحيحة. الناصر لدين الله ص(١٢، ١٣)، والقلائد في تصحيح العقائد ـ ابن المرتضى ـ ضمن مقدمة كتاب البحر الزخار ص(٥٢).

وهم يريدون بالأعراض الصفات اللازمة للجسم كالحركة، والسكون، والاجتماع، والافتراق، وبعضهم زاد الألوان، والطعوم، والروائح، والحرارة والبرودة، والرطوبة واليبوسة...[١] إلخ.

فيكون إثباتهم لحدوث العالم والأجسام بأربعة أصول:

١) أن في الجسم عرضاً غيره.

٢) أن ذلك العرض محدَث.

٣) أن الجسم لم يخل منه ولم يتقدمه.

٤) أن ملازمته إياه تستلزم حدوثه[٢].

بل إن من الزيدية من قرر هذا الدليل بصورته الفلسفية المحضة عند المعتزلة وهي طريقة: «الجوهر الفرد» أو «الجزء الذي لا يتجزأ» وهي طريقة أخذها عن الفلسفة اليونانية، أو الفلسفة الهندية أبو الهذيل العلاف المعتزلي[٣]، ثم تلقاه عنه غيره من المعتزلة غيرهم، يقول الدكتور أحمد عارف: «وقد أخذ بجوهر العلاّف الأشعرية، والماتريدية والزيدية»[٤].

وقد استخدم أبو الهذيل هذه الطريقة الفلسفية ليبرهن على حدوث العالم، فهو يثبت من خلالها - وبطريقة متكلفة - أن العالم متغير وأن مادته متناهية وهي صفات تلحق الحادث[٥]، فثبت أن العالم والأجسام حادثة، وقد ذكر أبو الحسن الأشعري دليل أبي الهذيل العلاف على إثبات حدوث الأجسام بالجوهر الفرد وهو: «إن الجسم يجوز أن يفرقه الله سبحانه ويبطل

---

(١) انظر: عدة الأكياس في شرح معاني الأساس - أحمد الشرفي (١/١٠٤، ١٠٥).

(٢) انظر: المصدر السابق (١/١٠٤)، والعقد الثمين في معرفة رب العالمين - الحسين بن بدر الدين - ت محمد عزان ص(١٣، ١٤)، والقول الحق في حكمة الخلق ص(١٠).

(٣) انظر: مذاهب الإسلاميين - عبدالرحمن بدوي (١/١٨٤).

(٤) الصلة بين الزيدية والمعتزلة ص(١٣٨)، وانظر: كلام الزيدية في الجواهر في كتاب رياضة الأفهام في لطيف الكلام - ابن المرتضى ص(٩٩).

(٥) انظر: النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية - حسين مروة (١/٧٣٦).

ما فيه من الاجتماع حتى يصير جزءاً لا يتجزأ، وأن الجزء الذي لا يتجزأ لا طول له، ولا عرض له، ولا عمق له، ولا اجتماع فيه، ولا افتراق، وأنه يجوز أن يجامع غيره وأن يفارق غيره، وأن الخردلة يجوز أن تتجزأ نصفين ثم أربعة ثم ثمانية، إلى أن يصير كل جزء منها لا يتجزأ، وأجاز أبو الهذيل على الجزء الذي لا يتجزأ الحركة والسكون والانفراد، وأن يماس ستة أمثاله بنفسه، وأن يجامع غيره ويفارق غيره. . .إلخ»[1].

وهذا الجزء الذي لا يتجزأ عند أبي الهذيل العلاَّف لا يسمى جسماً وإنما جوهراً إلاَّ أنه أجاز عليه ما يجوز على الأجسام من الحركة والسكون والمجامعة والمفارقة ونحوها، وهو بهذه الأمور يستدل على حدوث الجواهر، ثم ينفي أن يكون تعالى جوهراً أو مركباً من جواهر، كما نفى سائر المعتزلة أن يكون عرضاً أو مركباً من أعراض.

وقد بين العلماء بطلان دليل حدوث الأجسام والجواهر الفردة من وجوه:

١) أنها أقوال مبتدعة في الإسلام لم تعرف عن أحد من أئمة المسلمين لا من الصحابة، ولا التابعين لهم بإحسان ولا من بعدهم من الأئمة المعروفين[2].

٢) أنها تشتمل على مقدمات باطلة، لا تحصِّل المقصود بل تناقضه؛ لأنها أصول فاسدة في العقل لا قطعوا بها عدو المؤمنين، ولا أقاموا على موالاة السنة واتباع سبيل المؤمنين[3].

٣) إن هذه الطرق إنما سلكها الفلاسفة لأنهم لا يثبتون النبوات، ولا يرون لها حقيقة، فأما مثبتوا النبوات فقد أغناهم الله ـ عز وجل ـ عن ذلك، وسالك هذه الطريقة لم يسلك الطرق النبوية، فسالكها يخاف عليه أن يعجز أو أن يهلك[4].

---

(١) مقالات الإسلاميين (١٤/٢).
(٢) انظر: منهاج السنة النبوية ـ ابن تيمية (١٣٩/٢).
(٣) انظر: درء تعارض العقل والنقل (٢٩٠/٧).
(٤) انظر: درء تعارض العقل والنقل (٢٩٤/٧)، من كلام الخطابي رحمه الله.

٤) أنه يلزم على هذا الدليل لوازم فاسدة من نفي الصفات، ونفي قدرة الله تعالى على الفعل، والقول بأنه فعل بعد أن كان الفعل ممتنعاً عليه. . .إلخ[١].

٥) أن وجود جواهر لا تقبل القسمة منفردة عن الأجسام مما يعلم بطلانه بالعقل والحس، وكذلك فإن وجود أجسام لا يستحيل بعضها إلى بعض هو خلاف ما أجمع عليه العلماء من استحالة بعض الأجسام إلى بعض، كاستحالة الإنسان وغيره من الحيوان بالموت تراباً واستحالة العصير خمراً، والخمر خلّا وهكذا[٢].

٣) في الأسماء والصفات:

أولاً: الأسماء، وقد تأثروا فيها بالمعتزلة من وجهين:

١) تأثروا بالمعتزلة في تقريرهم أن أسماء الله تعالى ليست توقيفية، وأن أي اسم يتضمن مدحاً فإنه يجوز إثباته لله تعالى، وأن إطلاق هذه الأسماء عليه لا يفتقر إلى إذن سمعي إذا تضمنت مدحاً لم يوهم خطأً، وهذا هو رأي جمهور المعتزلة ما عدا أبي القاسم البلخي، وقال به جمهور الزيدية[٣].

وقد تقدم بيان مذهب أهل السنة من أن أسماء الله تعالى توقيفية لا تؤخذ إلا من كلام الله أو كلام رسوله عليه السلام[٤]، وهو قولٌ لبعض الزيدية[٥].

وأما القياس في أسماء الله تعالى فلا يصح؛ فإن العبد لا يضع لمولاه

---

(١) انظر: مجموع الفتاوى (٦جـ(١) ص(٣١٣، ٣١٤)، وموقف ابن تيمية من الأشاعرة (٩٩١/٣).

(٢) انظر: منهاج السنة (١٣٩/٢، ١٤٠).

(٣) انظر: عدة الأكياس (١٩٠/١، ١٩١)، والصلة بين الزيدية والمعتزلة ص(١٦٦، ١٦٧).

(٤) انظر: ص(٣٠) من البحث.

(٥) انظر: عدة الأكياس (١٩٣/١).

اسماً كما لا يضع الابن لأبيه اسماً، وإنما يضع السيد للعبد والأب للولد، ولأن الله تعالى موصوف بأسماء لا يوصف بما في معناها، نحو صفته بأنه جواد كريم ولا يوصف بأنه سخي[١]، ثم إن العقل لا يمكنه إدراك ما يستحقه تعالى من الأسماء فوجب الوقوف في ذلك على النص، ثم إن تسمية الله تعالى بما لم يسم به نفسه جناية في حقه تعالى، فوجب سلوك الأدب في ذلك والاقتصار على ما جاء به النص[٢].

٢) تأثروا بالمعتزلة في قولهم: «إن الاسم غير المسمى»[٣] وقد ذكر شيخ الإسلام أن مراد الجهمية والمعتزلة من إطلاق هذا القول هو إثبات أن أسماء الله غيره وما كان غيره فهو مخلوق[٤]، وذكر رحمة الله جملة الأقوال في الاسم والمسمى وخلص إلى تقرير القول الصحيح الذي عليه أكثر أهل السنة، وهو الذي يوافق الكتاب والسنة والمعقول وهو: «أن الاسم للمسمى، بدليل قوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَىٰ﴾ [الأعراف: آية ١٨٠]، وهؤلاء إذا قيل لهم: هل الاسم هو المسمى أو غيره؟ فصَّلوا فقالوا: ليس هو نفس المسمى، ولكن يراد به المسمى، وإذا قيل: إنه غيره بمعنى أنه يجب أن يكون مبايناً، فهذا باطل؛ فإن المخلوق قد يتكلم بأسماء نفسه فلا تكون بائنة منه، فكيف بالخالق، وأسماؤه من كلامه، وليس كلامه بائناً عنه، ولكن قد يكون الاسم نفسه بائناً، مثل أن يسمى الرجل غيره باسم، أو يتكلم باسمه، فهذا الاسم نفسه ليس قائماً بالمسمى، لكن المقصود به المسمى، فإن الاسم مقصوده إظهار المسمى وبيانه»[٥].

---

(١) انظر: أصول الإيمان ـ البغدادي ص(٩٥)، وشرح جوهرة الإيمان ـ إبراهيم الباجوري ت محمد الكيلاني ـ وعبدالكريم كتان ص(١٤٦ ـ ١٤٨).

(٢) انظر: القواعد المثلى ـ ابن عثيمين ص(١٣).

(٣) انظر: قول المعتزلة في: شرح الأصول الخمسة ص(٥٤٢، ٥٤٣)، وكلام الزيدية في: عدة الأكياس (١/١٦٣، ١٦٤).

(٤) انظر: مجموع الفتاوى (٦ ـ ٢٠٤).

(٥) انظر: مجموع الفتاوى (٦/٢٠٧).

وأما الصفات:

فقد أخذت الزيدية بقول المعتزلة في الصفات على ما يلي:

١) نفي الصفات الذاتية الثابتة لله تعالى كالعلم والسمع والقدرة والبصر، وقد أخذ الزيدية عن المعتزلة في نفي هذه الصفات طريقة الوحدة بين الذات والصفات، أو القول بأن هذه الصفات هي عين الذات، وليست بمعنى لائق لهذه الذات، وهي طريقة أبي علي الجبائي، وقريب منها طريقة أبي الهذيل العلاف[١].

يقول الإمام الهادي: «إن علم الله وقدرته صفتان قديمتان أزليتان ذاتيتان، وليس قولنا صفتان قديمتان أن مع الله صفة يوصف بها، ولا أن ثم صفة ولا موصوف، ولا أن ثمَّ شيئاً سوى الله عند ذوي العقول... وإنما نريد بقولنا صفتان أنهما غير محدثتين ولا مكونتين وإنما هما الذات والذات هما، فهو سبحانه العالم بنفسه القادر بنفسه»[٢].

فكلامهم ككلام المعتزلة يتضمن إثبات هذه الصفات لله تعالى لا على أنها معانٍ لائقة لهذه الذات، بل على أنها الذات الإلهية نفسها، وهذا تعطيل واضح، وكل الزيدية على أن صفات الذات هي عين الذات ليست بشيء زائدٍ عليه[٣].

وقد أخذ الزيدية بشبه المعتزلة النقلية والعقلية في تقرير أن الصفات هي عين الذات لا أنها تتصف بها ذات الله تعالى.

فأما الشبه النقلية وهي عندهم ليست إلا مؤكدة لأدلة العقول[٤]، فمنها قوله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَيْءٌ﴾ وقوله: ﴿وَلَمْ يَكُن لَّهُۥ كُفُوًا أَحَدٌۢ ۝٤﴾

---

(١) انظر معتزلة اليمن ص(١٦٦).

(٢) مسألة في العلم والقدرة، ضمن المجموعة الفاخرة ص(٢٥٠).

(٣) انظر: كتاب القلائد في تصحيح العقائد ص(٥٣)، وينابيع النصيحة ص(١٩ ـ ٢٢) وشفاء صدور الناس (١/٣٨٢ ـ ٣٨٥)، والزيدة نظرية وتطبيق ص(٤٩).

(٤) انظر: ص(٤٢٣) من البحث.

وقوله: ﴿هَلْ تَعْلَمُ لَهُ سَمِيًّا﴾ وكل هذه عندهم أدلة على نفي التشبيه والتجسيم عن الله على أن إثبات صفات الله تعالى هو من باب التجسيم[1].

وأما الشبه العقلية وهي عندهم الأساس كالمعتزلة فمنها:

١) أن إثبات صفات أزلية لله سبحانه وتعالى يستلزم تعدد القدماء وهذا منافٍ للتوحيد، يقول الإمام يحيى بن حمزة: «إن المعاني القديمة لا بد أن تكون مساوية للقديم في القدم، والقدم هو نفس حقيقة الذات، فيلزم من تساويهما في القدم تساويهما في الحقيقة، وكل شيئين تساويا في تمام الحقيقة لزم تساويهما في جميع اللوازم»[2].

٢) إن إثبات صفات الله تعالى يستلزم التجسيم، يقول صاحب عدة الأكياس وهو يذكر دليل العقل على نفي صفات ذاتية ثابتة لله تعالى ـ: «فإن المعلوم من لغة العرب أن الوصف والصفة هو: المعنى القائم بالجسم كالعلم القائم بالإنسان، ولما كان هذا مستحيلًا في حق الله تعالى لاستحالة كونه تعالى حالًا أو محلولًا، وقد ثبت أنه تعالى قادر وعالم وحي وموجود كانت صفاته هي ذاته تعالى لا غير»[3].

٣) دليل الحاجة والافتقار، يقول الإمام يحيى بن حمزة: «وثالثهما: أن عالميته تعالى وقادريته لو كان لأجل معان، لكن القديم تعالى محتاجاً إلى تلك المعاني لكن الحاجة عليه تعالى محال، فالقول بالمعاني باطل»[4].

فهذه أبرز شبههم العقلية وقد تقدمت مناقشتها عند المعتزلة[5].

٢) تأويل الصفات الخبرية:

---

(١) انظر: أصول الدين ـ يحيى بن الحسين ـ ضمن المجموعة الفاخرة ص(٧٦)، وينابيع النصيحة ص(٣٢).
(٢) المعالم الدينية ص(٧٣).
(٣) أحمد الشرفي (١١٩/١).
(٤) المعالم الدينية ص(٧٤).
(٥) انظر: ص(٣٩ ـ ٤٢) من البحث.

أخذت الزيدية عن المعتزلة أيضاً تأويل نصوص الصفات الخبرية، وتحريف معانيها بعد أن جعلوا نصوص تلك الصفات من المتشابه، ثم أولوها بمجازات اللغة والعقل تماماً كما فعل المعتزلة.

وقد أخذوا من المعتزلة قبل تأويل المتشابه عندهم ضابط المحكم. فقد جعل الزيدية المحكم هو ما دل عليه العقل والمتشابه ما خالفه وهو ما يجب تأويله، وفي هذا يقول الإمام يحيى بن حمزة: «أما عرض التأويلات على العقل، فهو كل ما ورد من الظواهر محتملاً لمعاني، فالواجب أن ينظر في تلك المعاني، فما قضى بصحته العقل منها أثبت، وما قضى بفساده اطِّرح، وهذا كآيات التشبيه وآيات الضلال والهدي ونحو ذلك»[1].

وآيات التشبيه عندهم هي الآيات التي ظاهرها كما يزعمون يستلزم التشبيه.

وقد أدخل الزيدية التأويل على كل نصوص الصفات الخبرية الذاتية منها كالنفس، والوجه والعين، واليد، والساق ونحوها، والفعلية كالاستواء والمجيء والنزول.

فأولوا النفس في قوله تعالى: ﴿تَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِي وَلَآ أَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِكَۚ﴾. بأن المراد الغيب أو علم الغيب، فالمراد: ولا أعلم ما في حقيقة علمك من علم الغيب[2]، وأولوا الوجه بالذات في قوله تعالى: ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُۥۚ﴾ الآية. فيكون المراد عندهم إلاَّ هو[3]، وأولوا العين بالعلم في قوله تعالى: ﴿تَجْرِي بِأَعْيُنِنَا﴾ [القمر: آية ١٤] أو بالأمر[4]، وأولوا اليد بالنعمة[5] في قوله تعالى: ﴿بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ﴾ [المائدة: آية ٦٤]،

---

(١) مشكاة الأنوار الهادمة لقواعد الباطنية الأشرار ـ ت محمد الجليند ـ ص(١٤٣).
(٢) انظر: ينابيع النصيحة ص(٤٢).
(٣) انظر: كتاب المسترشدين ـ يحيى بن الحسين ص(١٧ ـ ٢٠)، وينابيع النصيحة ص(٤٥).
(٤) انظر: ينابيع النصيحة ص(٤٨).
(٥) انظر: مشكاة الأنوار ص(١٧٣)، والرد على منكر صفتي الوجه واليد سعيد الغامدي ص(٣٢).

وأولوا الساق بشدة الأمر[1] في قوله تعالى: ﴿يَوْمَ يُكْشَفُ عَن سَاقٍ﴾ [القلم: آية ٤٢] وعلتهم في تأويل تلك الصفات هي علة المعتزلة وهي أن إثباتها يوهم نسبة الأعضاء إلى الله[2].

وكذلك الصفات الفعلية الخبرية قالوا فيها بقول المعتزلة فأولوا الاستواء بالاستيلاء في قوله تعالى: ﴿ٱلرَّحْمَٰنُ عَلَى ٱلْعَرْشِ ٱسْتَوَىٰ ۝٥﴾ مستدلين بدليل المعتزلة اللغوي وهو بيت الشعر:

قد استوى بشر على العراق ... من غير سيفٍ أو دم مهراقِ[3]

وتأكيداً لنفي استواء الله تعالى على الحقيقة أوَّلت الزيْدية العرش والكرسي وقالت فيهما بقول المعتزلة أن العرش إنما المراد به الملك، وأن الكرسي إنما هو عبارة عن علم الله تعالى[4].

وأولوا إتيان الله تعالى بإتيان عذابه[5] في قوله تعالى: ﴿هَلْ يَنظُرُونَ إِلَّآ أَن يَأْتِيَهُمُ ٱللَّهُ فِى ظُلَلٍ مِّنَ ٱلْغَمَامِ وَٱلْمَلَٰٓئِكَةُ﴾ [البقرة: آية ٢١٠]، والمجيء مجيء أمره[6] في قوله تعالى: ﴿وَجَآءَ رَبُّكَ﴾ [الفجر، آية: ٢٢] الآية. حملاً على مجاز اللغة وهو من المجاز بالحذف[7].

وعلتهم في تأويل ما تقدم من الصفات الفعلية أن الله تعالى ليس بجسم وتلك الصفات هي من خصائص المتحيز، والله لا يجوز عليه الكون في الأماكن ولا التنقل في الجهات، ولا النزول والصعود لأنه لو كان كذلك أوجب أن يكون شاغلاً لجهة، ولو كان شاغلاً لكان إما جسماً أو جوهراً وهو تعالى ليس بجسم ولا جوهر[8]. وهي علة المعتزلة التي سبق الرد عليها[9].

---

(١) انظر: ينابيع النصيحة ص(٤٩).
(٢) انظر: المصدر السابق ص(٤٠).
(٣) انظر: المصدر السابق ص(٣٤).
(٤) انظر: عدة الأكياس (١/١٣٧)، وانظر: تأويل المعتزلة للعرش في: شرح الأصول الخمسة ص(٢٢٧)، وتنزيه القرآن عن المطاعن ص(٤٧).
(٥)(٦)(٧) انظر: ينابيع النصيحة ص(٣٦).
(٨) انظر: المصدر السابق ص(٣٢)، والمعالم الدينية ص(٨٠).
(٩) انظر: ص(٣٩) من البحث.

وبناء على قولهم في الاستواء فقد نفى الزيدية علو الله على خلقه وأولوا معناه بأن المراد بعلو الله أي: علو الشأن والعظمة والسلطان والقهر فوق عباده[1].

٣) القول بخلق القرآن الكريم:

ذهب الزيدية إلى أن كلام الله تعالى حادث كما قال المعتزلة وأنه مخلوق في غيره، يقول الإمام يحيى بن حمزة: «أجمع أهل القبلة على وصف الله بكونه متكلماً، فأما نحن فنذهب إلى أن المعنى بكونه متكلماً خلقه لهذه الأحرف والأصوات في جسم»[2]. وهذا هو قول أئمة الزيدية قبله فإن الإمام الهادي قد فسّر تكليم الله لموسى بقوله: «وكان معنى ذلك أن الله سبحانه خلق له كلاماً في الشجرة سمعه موسى بأُذنه، كما كان يسمع ما يأتي به الملك إليه من وحي ربه»[3].

وبعد أن قرر الزيدية هذه العقيدة الاعتزالية الجهمية رتبوا عليها ما رتبه المعتزلة من قبل، وهو القول بخلق القرآن الكريم، يقول الإمام الهادي في وصف الله تعالى: «وأنه كان قبل التوراة والإنجيل والقرآن، وأن القرآن أنزله على نبيه ـ عليه السلام ـ وأنشأه وخلقه ووصّله وفصّله وألّفه وأحدثه»[4]. وجاء في العقد الثمين: «فإن قيل: فما اعتقادك في القرآن؟ فقل: اعتقادي أنه كلام الله تعالى، وأنه كلام مسموع محدث مخلوق»[5].

وقد استدل الزيدية على قولهم بخلق القرآن بأدلة المعتزلة النقلية وشبههم العقلية فأما النقلية: فقد استدلوا بقوله تعالى: ﴿ٱللَّهُ خَٰلِقُ كُلِّ شَيۡءٖ﴾ قالوا: والقرآن شيء فهو مخلوق[6]، وقوله: ﴿إِنَّا جَعَلۡنَٰهُ قُرۡءَٰنًا

---

(١) انظر: إرشاد الطالب ص(٩).
(٢) المعالم الدينية ص(٧٧).
(٣) مسائل أبي القاسم الرازي ص(١٦٥).
(٤) كتاب أصول الدين ص(٧٦).
(٥) العقد الثمين في معرفة رب العالمين ص(٤٠، ٤١).
(٦) كتاب المنزلة بين المنزلتين ـ الإمام الهادي ص(١٠٧).

عَرَبِيًّا﴾. فقالوا: إن المراد بجعل هنا أي خلق[1]، وقوله تعالى: ﴿مَا يَأْتِيهِم مِّن ذِكْرٍ مِّن رَّبِّهِم مُّحْدَثٍ﴾ قالوا: «فأخبر أنه محدَث وأنه ليس بقديم، وإذا كان محدَثاً فالله أحدثه وهو مخلوق»[2]. وغيرها من الآيات[3].

وأما الشبه العقلية فمنها:

١) أن هذا القرآن مرتب في الوجود بعضه يتقدم بعضاً، فالألف من «الحمد» متقدمة على اللام، واللام على الحاء، وكل ما تقدم غيره فهو محدَث.

٢) أن القرآن مكون من حروف وأصوات، وأن الحروف والأصوات من قبيل الأعراض، وجميع الأعراض حادثة، ومحتاجة إلى محال محدَثة.

٣) أن القرآن لو كان قديماً لكانت حروفه موجودة دفعة واحدة فيما لم يزل، ولو كانت كذلك لبطلت فائدته، ولما كان معقولًا؛ لأنه يخاطب المعدوم[4].

٤) نفي الرؤية:

ومما أخذه الزيدية عن المعتزلة وأدخلوه تحت التوحيد القول بنفي الرؤية مطلقاً في الدنيا وفي الآخرة. جاء في كتاب ينابيع النصيحة: «ونعتقد أن الله تعالى لا يرى بالأبصار في الدنيا ولا في الآخرة»[5].

وقد استدل الزيدية بأدلة المعتزلة النقلية وشبههم العقلية:

فمن الأدلة النقلية: استدلوا بقوله تعالى لموسى: ﴿لَن تَرَىٰنِى﴾.

قالوا: إن لفظة (لن) موضوعة في لغة العرب لاستغراق النفي فهي لا

---

(١)(٢)(٣) انظر: المصدر السابق ص(١٠٨).

(٤) انظر: منهاج التحقيق، القرش خ ق (١٢٤)، والإيضاح ـ حابس الصعدي ـ ص(٨٥)، نقلًا عن الصلة بين الزيدية والمعتزلة ص(١٨٤).

(٥) ينابيع النصيحة ص(٥٢)، وانظر: المعالم الدينية ص(٨٢)، والعقيدة الصحيحة ـ المتوكل على الله ص(١١)، والنصيحة العسجدية ـ القاضي صلاح فليته ص(٤٧)، والقول المبين ص(٥٧).

تخص وقتاً دون وقت، ولأن لفظة (لن) موضوعة في اللغة لتأبيد النفي، وأنه تعالى علّق رؤيته باستقرار الجبل عند تحريكه وهذا الشرط لم يحصل فلا تحصل الرؤية، قالوا: ومن هنا فإن موسى لم يسأل الرؤية لنفسه، لعلمه بأن الله لا يرى ولكن سألها عن قومه ليعلم قومه أنه إذا منع الرؤية فهم أولى بالمنع[1].

واستدلوا بقوله تعالى: ﴿لَّا تُدْرِكُهُ ٱلْأَبْصَٰرُ وَهُوَ يُدْرِكُ ٱلْأَبْصَٰرَ﴾.

قالوا: إن الله تعالى تمدّح بنفي إدراك الأبصار عن نفسه تمدحاً راجعاً إلى ذاته، وإدراك الأبصار هو رؤيتها، وكل ما تمدح الله بنفيه فإثباته نقص والنقص لا يجوز عليه في حال من الأحوال[2].

ـ وأما الشبه العقلية الاعتزالية التي اعتمد عليه الزيدية في نفي الرؤية فمنها:

١) شبهة التجسيم، قالوا: إن كل محسوس بأي حاسة من سمع أو بصر أو شم أو طعم جسم أو عرض، وكل جسم أو عرض محدَث والله تعالى ليس بمحدَث[3].

٢) استلزام الجهة، قالوا: لو صح أن يرى لاختص بجهة من الجهات أو مكان من الأمكنة، والله سبحانه وتعالى يتعالى عن ذلك[4].

٣) دليل الموانع، قالوا: إن الله تعالى لو صح منا رؤيته في حالة من الحالات، لصح أن نراه الآن، ولو صح أن نراه الآن لوجب أن نراه في كل آن، فلما لم يصح أن نراه الآن، لم يصح أن نراه في حالة من الحالات[5].

٤) دليل المقابلة، قالوا: إن الإنسان لا يرى إلّا ما كان مقابلًا أو في

---

(١) ينابيع النصيحة ص(٥٥، ٥٦).

(٢) انظر: ينابيع النصيحة ص(٥٧)، والنصيحة العسجدية ص(٤٧).

(٣)(٤) عدة الأكياس (١/١٤٣).

(٥) انظر: المعالم الدينية ص(٨٢)، وكتاب القلائد في تصحيح العقائد ص(٥٦).

حكم المقابلة، والله تعالى يستحيل أن يكون مقابلًا أو في حكم المقابلة، فيستحيل أن يكون مرئياً[1].

ثم إن الزيدية قد وقفوا من النصوص التي استدل بها أهل السنة على رؤية الله تعالى في الآخرة موقف المعتزلة ولم يحيدوا عنه، وهو تأويل تلك النصوص وصرفها عما دلت عليه، فقالوا في قوله تعالى: ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ ۝٢٢ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ ۝٢٣﴾ [القيامة: الآيتان ٢٢، ٢٣] أن المراد بناظرة أي منتظرة لثواب ربها[2]، وأولوا الزيادة في قوله تعالى: ﴿لِّلَّذِينَ أَحْسَنُوا الْحُسْنَىٰ وَزِيَادَةٌ﴾. بأن المراد بها الزيادة في ثواب أهل الجنة[3]، وقالوا في حديث الرؤية: «**إنكم سترون ربكم**»[4] إنه خبر آحاد لا يوصل إلّا إلى الظن، وهو معارض لأدلة العقل النافية للرؤية ثم طعنوا في رواته بما طعن فيه المعتزلة[5].

وبهذا يكون قد ظهر جلياً مدى تأثر الزيدية بالمعتزلة في أصل التوحيد.

ثانياً: العدل:

لقد أخذت الزيدية عن المعتزلة هذا الأصل بكل مسائله أو علومه التي قررها المعتزلة وهي:

١) تنزيه الله عن فعل القبيح.

٢) نفي القدر.

٣) القول بالتحسين والتقبيح العقليين.

٤) وجوب فعل الصلاح والأصلح.

---

(١) انظر: المصدر السابق ص(٨٣).

(٢) انظر: ينابيع النصيحة ص(٦٢).

(٣) انظر: المصدر السابق ص(٦٤).

(٤) سبق تخريجه ص(٣٧٤).

(٥) انظر: ينابيع النصيحة ص(٦٤، ٦٥).

٥) اللطف الإلهي.

٦) وجوب الثواب والعقاب.

٧) وجوب الأعواض عن الآلام.

٨) وجوب إرسال الرسل.

- فأما تنزيه الله تعالى عن فعل القبيح:

فقد قال الإمام الهادي في العدل: «ثم يعلم أنه عز وجل عدل في جميع أفعاله، ناظر لخلقه، رحيم بعباده، لا يكلفهم ما لا يطيقون ولا يسألهم ما لا يجدون... وأنه لم يخلق الكفر ولا الجور ولا الظلم، ولا يأمر بها، ولا يرضى لعباده الكفر ولا يظلم العباد، ولا يأمر بالفحشاء...، وأنه لم يحل بينهم وبين الإيمان... والله عز وجل، بريء من أفعال العباد»[1].

وقد عرَّفوا العدل من حيث كونه وصفاً لله بتعريف المعتزلة فقالوا: «الذي لا يفعل القبيح، ولا يخل بالواجب، وأفعاله كلها حسنة»[2].

واستدلوا بقوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يَأۡمُرُ بِٱلۡعَدۡلِ وَٱلۡإِحۡسَٰنِ وَإِيتَآيِٕ ذِي ٱلۡقُرۡبَىٰ وَيَنۡهَىٰ عَنِ ٱلۡفَحۡشَآءِ وَٱلۡمُنكَرِ وَٱلۡبَغۡيِۚ﴾. وقوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَظۡلِمُ ٱلنَّاسَ شَيۡـٔٗا﴾.

وقد قالت السليمانية من الزيدية بقول بعض المعتزلة: إن الباريء لا يوصف بالقدرة على أن يظلم ويجور[3].

وأما الأدلة العقلية على نفي الظلم فهي ما عند المعتزلة وهي:

---

(١) كتاب في معرفة الله من العدل والتوحيد ـ ضمن رسائل العدل والتوحيد ت محمد عمارة (٢/٦٥).

(٢) ينابيع النصيحة ص(٧٥)، وعدة الأكياس (١/٢٠٥)، وانظر: شرح الأصول الخمسة ص(٣٠١).

(٣) انظر: مقالات الإسلاميين (١/١٤٧).

١) أنه لا يفعل القبيح لعلمه بقبحه.

٢) أنه غني عن فعله.

٣) أنه عالم باستغنائه عن القبائح.

٤) أن من كان بهذه الأوصاف فإنه لا يفعل القبيح ولا يختاره ولا يرضاه[١].

والبدعة الاعتزالية التي أخذها الزيدية عن المعتزلة في هذه المسألة هي إدخالهم أفعال العباد القبيحة تحت ما ينزه الله عن خلقه ومشيئته، على أنها واقعة بغير مشيئة الله تعالى وليست من مخلوقات الله تعالى، وإلاَّ فتنزيه الله عن الشرور والقبائح هو من لوازم العقيدة الصحيحة عند كل مسلم[٢].

ـ وأما نفي القدر، أو خلق أفعال العباد:

فقد ذكر أبو الحسن الأشعري أن الزيدية في خلق أعمال العباد فرقتان:

١) **الفرقة الأولى**: يزعممون أن أعمال العباد مخلوقة لله، خلقها الله وأبدعها واخترعها بعد أن لم تكن فهي محدثة له مخترعة.

٢) **الفرقة الثانية**: يزعمون أنها غير مخلوقة لله، ولا محدثة له مخترعة وإنما اخترعها العباد وأحدثوها وفعلوها[٣].

والذي في كتب الزيدية هو القول الثاني، وهو نفي القدر ونسبة أفعال العباد إليهم دون أن يكون للهتعالى مشيئة أو خلق لها.

يقول الإمام الهادي في عدل الله: «وأنه لم يخلق الكفر ولا الجور ولا الظلم، ولا يأمر به ولا يرضى لعباده الكفر ولا يظلم العباد ولا يأمر

---

(١) انظر هذه الأدلة عند المعتزلة في: شرح الأصول الخمسة ص(٣٠٢)، وانظرها عند الزيدية في: ينابيع النصيحة ص(٧٩).

(٢) انظر: شفاء العليل ـ ابن القيم ص(١٧٩).

(٣) انظر: مقالات الإسلاميين (١٤٨/١).

بالفحشاء، وذلك أن من فعل شيئاً من ذلك أو أراده أو رضي به فليس بحكيم ولا رحيم»[1]. وجاء في كتاب التحفة العسجدية: «واتفق أهل العدل على أن العبد قادر بقدرة أعطاه الله إياها بها يتمكن من إيجاد الفعل... وأنه متعال عن خلق الكفر والفسق، وأفعال العباد»[2].

وهذه العقيدة التي أخذوها عن المعتزلة أخذوا معها شبه المعتزلة النقلية والعقلية.

فأما الشبه النقلية، فمنها الآيات التي تسند الفعل إلى الفاعل - الإنسان -[3]، كقوله تعالى: ﴿فَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ ۝٧ وَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُ ۝٨﴾ [الزلزلة: الآيتان ٧، ٨]، والآيات التي تعلق أفعال العباد على مشيئتهم[4] كقوله تعالى: ﴿فَمَن شَاءَ فَلْيُؤْمِن وَمَن شَاءَ فَلْيَكْفُرْ﴾ [الكهف: آية ٢٩]، والآيات التي تنزه خلق الله عن التفاوت الموجود في أفعال المخلوقين[5]، كقوله تعالى: ﴿مَّا تَرَىٰ فِي خَلْقِ الرَّحْمَٰنِ مِن تَفَاوُتٍ﴾ [الملك: آية ٣]، والآيات التي تدل على طلب الاستعانة من الله على فعل الطاعات على أنها تدل على أن أفعال العباد ليست من خلق الله إذ كيف يستعان بالله على فعله كما يزعمون[6]، ومن تلك الآيات قوله تعالى: ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ ۝٥﴾ [الفاتحة: آية ٥].

وقد سبقت الإجابة عن هذه الشبه في عرضها عند المعتزلة[7].

وأما الشبه العقلية فمنها:

١) دليل الدواعي والقصود، قالوا: «ولأنها - أفعالنا - تحصل بحسب

---

(١) كتاب فيه معرفة الله من العدل والتوحيد ضمن رسائل العدل والتوحيد (٢/٢١٣).

(٢) التحفة العسجدية فيما دار من الخلاف بين العدلية والجبرية - الحسن بن يحيى المؤيدي - ص(١٠، ١١).

(٣) انظر: ينابيع النصيحة ص(٨٣).

(٤) انظر: شفاء صدور الناس (٢/٦٠).

(٥) انظر: التحفة العسجدية ص(٨٠).

(٦) انظر: المصدر السابق ص(٨٢، ٨٣).

(٧) انظر: ص(٨٤ - ٨٥) من البحث.

قصودنا ودواعينا وقدرنا وعلومنا وإرادتنا...، وتنتفي بحسب كراهتنا وصارفنا مع سلامة الأحوال وارتفاع الموانع... فلولا أنها أفعالنا لما حصلت بحسب ذلك كما لا يحصل بحسبه أفعال غيرنا فينا»[1].

٢) قالوا: «إن هذه الأفعال التي يقال: بأنها أفعالنا يتعلق بها المدح والذم والتهديد، والنهي والأمر، والردع والزجر، والوعد والوعيد... فكل ما هذه حالة فهو فعلنا بدليل أنها لو لم تكن أفعالنا لجرت مجرى أفعال الله فينا نحو ألواننا وصورنا، فكما أنه لا يتعلق بها شيء من هذه الأمور كذلك كان يجب في أفعالنا»[2].

٣) يقول الإمام عبدالله بن حمزة، وهو يرد على من جعل أفعال العباد من خلق الله: «إذا كان هو ـ الله ـ المتولي عندهم لخلق هذه الأفعال من الكفر والإيمان والطاعة والعصيان، فلا معنى إذاً لإرسال الرسل، ولا لأمرهم بدعاء الخلق إلى الطاعة، كما لا يجوز أن يدعوهم إلى الخروج من صورهم وألوانهم»[3].

٤) استدلوا أيضاً بدليل المعتزلة القائل: إن أفعال العباد فيها ما هو جور وظلم، فلا يصح نسبتها إلى الله تعالى على أنه قضاها وقدرها لأن الله لا يقضي جوراً ولا باطلاً ولا فجوراً[4].

٥) استدلوا أيضاً بشبهة المعتزلة القائلة: إن فعل العبد لو كان بخلق الله لما تمكن من الفعل البتة، فتكون أفعاله جارية مجرى حركات الجمادات، وعليه فلا يصح أن تتوجه إليه الأوامر والنواهي؛ لأنه لا فعل له[5].

---

(١) ينابيع النصيحة ص(٨٣).
(٢) ينابيع النصيحة ص(٨٢، ٨٣).
(٣) كتاب الشافي ـ القسم الأول ـ الجزء الثاني ص(٦).
(٤) انظر: كتاب العدل والتوحيد ونفي التشبيه عن الله الواحد الحميد ـ القاسم الرسي ـ ص(١٣٩)، وكتاب الشافي القسم الأول ـ الجزء الثاني ص(١٢).
(٥) انظر: عدة الأكياس (٢١٦/١).

فهذا ما وقفت عليه من شبه الزيدية العقلية التي اعتمدوا عليها في نفي القدر وهي شبه المعتزلة نفسها، وقد تقدمت الإجابة عليها في التمهيد[(١)].

وامتداداً لتأثر الزيدية بالمعتزلة فقد أخذوا بتأويلات المعتزلة لآيات الهداية والإضلال والختم والطبع وحملها على المجاز[(٢)] لأنها من المتشابه على حد زعمهم[(٣)] فقالوا في المراد بالهدى: الإثابة وزيادة الإيمان بسبب وجود الإيمان فيهم، أو مجرد الدلالة للكل، أو التسمية لهم بأنهم مهتدين[(٤)].

وأولوا الإضلال بأن معناه الذي يضاف إلى الله إنما هو الإهلاك، أو العقاب والتعذيب لمن يستحقه[(٥)]. وأولوا الختم في مثل قوله تعالى: ﴿خَتَمَ ٱللَّهُ عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ﴾ بأن المراد: أن الكفر تمكن في قلوبهم فصارت كالمختوم عليها، أو أن المراد حكم عليهم وشهد بأن قلوبهم لا تقبل الحق[(٦)].

وأولوا الطبع في قوله تعالى: ﴿وَطُبِعَ عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ فَهُمْ لَا يَفْقَهُونَ﴾ بأن المراد به علامة في قلب الكافر يعلم بها أنه لا يفلح أبداً، وقيل: على و جه التشبيه والذم لها فكأنها كالمطبوع عليها فلا يدخلها خير ولا ينتفي عنها شر[(٧)]، أو أن المراد: سلب الله إياهم تنوير القلب الزائد على العقل الكافي في التكليف ما دام المكلف مصراً على عصيانه[(٨)].

وهكذا حاولوا أن يصلوا بتأويلاتهم هذه إلى ما صبت إليه المعتزلة قبلهم من نفي أن تكون هذه الأمور هي من خلق الله تعالى[(٩)].

---

(١) انظر: ص(٦٦ ـ ٨٣) من البحث.
(٢) انظر: الزيدية نظرية وتطبيق ص(٦٨ ـ ٧٠).
(٣) انظر: عدة الأكياس (١/٢٤٧).
(٤) انظر: ينابيع النصيحة ص(٩٧، ٩٨)، وعدة الأكياس (١/٢٤٧ ـ ٢٥٠).
(٥) انظر: عدة الأكياس (١/٢٥٠).
(٦) انظر: ينابيع النصيحة ص(١٠٢).
(٧) انظر: المصدر السابق ص(١٠٣).
(٨) انظر: التحفة العسجدية ص(٤٧، ٤٨).
(٩) انظر: ص(٧٨ ـ ٨٢) من البحث.

وقد نص بعض علماء الزيدية على تسمية فعل العباد خلقاً، فهذا الإمام أحمد بن يحيى المرتضى يقول: «ويجوز تسمية فعل العباد خلقاً»[1] وبهذا تكون الزيدية قد أخذت بقول المعتزلة في أفعال الإنسان المباشرة.

كما أن الزيدية أخذت بقوله المعتزلة في أفعال الإنسان المتولدة، بأنها من فعل الإنسان، قال الشرفي: «واعلم، أنه لا عجب من المجبرة في القول بأن هذه الأفعال المتولدة من فعل الله مع قولهم بالجبر والتزامهم له»[2]. وقد تقدم كلام المعتزلة في الأفعال المتولدة والرد عليهم[3].

ومن المسائل المتعلقة بالقدر، والتي قال فيها الزيدية بقول المعتزلة مسألتا: الاستطاعة، والتكليف بما لا يطاق.

فقالوا في الاستطاعة: إنها قبل الفعل[4]، ومعلوم أن هذا هو قول المعتزلة، فالقاضي عبدالجبار يقول: «وجملة ذلك: أن من مذهبنا أن القدرة متقدمة لمقدورها»[5]. والزيدية تأخذ هذا القول كما هو عند المعتزلة، فقد جاء في ينابيع النصيحة: «إن القدرة متقدمة على المقدورات»[6].

وقول المعتزلة في الاستطاعة المقصود منه أن يكون موافقاً لرأيهم في خلق الأفعال من قبل الإنسان لأنهم يقولون: إن الله تعالى إذا أعطى الإنسان قدرة واستطاعة فقد مكنه من الأفعال أجمع، وبذلك إذا صدر منه فعل فيكون من جهته لا من خلق الله تعالى[7].

والصحيح في مسألة الاستطاعة هو قول أهل السنة، وهو، التفصيل في ذلك على ما يلي:

---

(١) كتاب القلائد في تصحيح العقائد ص(٦٢).

(٢) عدة الأكياس (٢١٨/١).

(٣) انظر: ص(٧٤ وبعدها) من البحث.

(٤) انظر: شفاء صدور الناس (٤٦/٢).

(٥) شرح الأصول الخمسة ص(٣٩٨).

(٦) الإمام الناصر لدين الله ص(١١٤).

(٧) انظر: القضاء والقدر ـ المحمود ص(١٨١).

أ) فهناك استطاعة تكون قبل الفعل وهي التي بمعنى الصحة والوسع، والتمكن وسلامة الآلات، وهي التي تكون مناط الأمر والنهي، والثواب والعقاب.

ب) وهناك استطاعة مقارنة للفعل موجبة له ويجب معها وجود الفعل وهي الاستطاعة الكونية التي هي مناط القضاء والقدر، وهذه الاستطاعة في مثل قوله تعالى: ﴿مَا كَانُوا۟ يَسْتَطِيعُونَ ٱلسَّمْعَ﴾ [هود: آية ٢٠]، فإن المراد هنا بعدم الاستطاعة مشقة ذلك عليهم، وصعوبته على نفوسهم، فنفوسهم لا تستطيع إرادته، وإن كانوا قادرين على فعله لو أرادوه، وهذه حال من صده هواه عن استماع الحق[١].

وهذا التفصيل هو الذي يحل الإشكال في مسألة الاستطاعة.

ـ وأما التكليف بما لا يطاق، فقد نفته المعتزلة مطلقاً، وتابعها الزيدية على ذلك فالقاضي عبدالجبار يقول: «وتكليف ما لا يطاق قبيح، والله تعالى لا يفعل القبيح»[٢] وهذا الأمر عندهم له ارتباط بأفعال العباد، فهم يرون أن الله تعالى لمَّا كلفَّ العباد، ورتب الثواب والعقاب على ذلك، فلا بد أن يمكن عباده من التكليف، وذلك بإقدارهم على الفعل تمام الإقدار، فإذا لم يتوفر ذلك في التكليف كان تكليفاً بما لا يطاق، وهذا لا يجوز على الله، وهذا ما يسمى عندهم أحياناً بتكليف الكافر بالإيمان[٣].

والقول بعدم جواز التكليف بما لا يطاق على مراد المعتزلة قال به الزيدية. يقول الشرفي: «قال المسلمون كافة: ولم يكلف الله سبحانه وتعالى ما لا يطاق أحداً من عباده لكونه قبيحاً، وقبحه معلوم بضرورة العقل، والله تعالى لا يفعل القبيح»[٤]. وهذه المسألة مرتبطة عند الفرقتين بالقول بأن القدرة أو الاستطاعة قبل الفعل إذ لو كان شيء منها مقارناً للفعل لكان

---

(١) انظر: مجموع الفتاوى (١٢٩/٨ ـ ٢٩٠ ـ ٣٧٢، ٣٧٣).

(٢) شرح الأصول الخمسة ص(٣٩٦).

(٣) انظر: القضاء والقدر في ضوء الكتاب والسنة ـ د. المحمود ص(١٨٦).

(٤) شفاء صدور الناس (٢٦٥/٢).

تكليف الكافر بالإيمان تكليفاً بما لا يطاق على حد زعمهم[1].

أما أهل السنة فقد فصَّلوا في المسألة بما يزيل اللبس ويوصل إلى برد اليقين فقالوا: إن التكليف بما لا يطاق على وجهين:

الوجه الأول: ما لا يقدر على فعله لاستحالته، سواء كان ممتنعاً عادة كالمشي على الوجه والطيران، أو ما هو ممتنع في نفسه كالجمع بين الضدين، فمثل هذا غير واقع في الشريعة ولا يجوز تكليفه؛ لأن عدم الطاقة فيه ملحقة بالممتنع والمستحيل.

الوجه الثاني: ما لا يقدر عليه، لا لاستحالته، ولا للعجز عنه لكن لتركه والاشتغال بضده، مثل تكليف الكافر الإيمان حال كفره، فهذا جائز خلافاً للمعتزلة، لأنه من التكليف الذي اتفق المسلمون على وقوعه في الشريعة، وقد منع جمهور أهل العلم تسمية مثل هذا تكليفاً بما لا يطاق، وإن كان بعض أهل السنة قد أطلقه في رده على القدرية[2].

ـ وأما التحسين والتقبيح العقليان:

فقد أشرت في منهج الزيدية في الاستدلال إلى أنهم يقررون التحسين والتقبيح العقليين على مذهب المعتزلة، وأزيد الأمر إيضاحاً لمذهب الزيدية في هذه المسألة فأقول:

أولًا: لقد أعطت الزيدية هذه المسألة أهمية عظيمة في أصل العدل كما فعل المعتزلة الذين ربطوا بين هذه المسألة وبين إثبات عدل الله، وفي هذا يقول أحد أئمة الزيدية في التحسين والتقبيح العقليين: «إن هذه المسألة هي قطب رحا العدل وإليها يرجع من مسائله كل فرعٍ وأصل»[3].

ثانياً: قررت الزيدية التحسين والتقبيح العقليين على رأي المعتزلة،

---

(١) انظر: شرح الأصول الخمسة ص(٣٩٧)، وينابيع النصيحة ص(١١٤).

(٢) انظر: مجموع الفتاوى (٨/٢٩٨ ـ ٣٠٢)، والقضاء والقدر ـ المحمود ص(١٨٧، ١٨٨).

(٣) البرهان الصحيح في مسألة التحسين والتقبيح ـ الإمام القاسم بن محمد ـ ق (١٦٤).

وهو أن الحسن والقبح في الأشياء ذاتي ويمكن إداركه بالعقل، ثم ترتيب المدح والثواب على ما حسنه العقل، والذم والعقاب على ما قبحه العقل، يقول الإمام يحيى بن حمزة وهو يتكلم عن إطلاقات الحسن والقبيح: «وثالثهما: كون الفعل جهة للمدح والذم عاجلًا، والثواب والعقاب أجلًا... فأما أئمة الزيدية وسائر شيوخ المعتزلة، وهو أن الحسن والقبح إنما يكونان جهتين للمدح والذم والثواب والعقاب لوجوهٍ عائدة إليهما»[١].

ثالثاً: أخذت الزيدية كذلك بقول المعتزلة في أنه لا يحتاج إلى دليل الشرع في بيان حسن الحسن ولا قبح القبيح وأنواعهما، وإنما يكتفي من ذلك كله بالعقل.

يقول الشرفي: «إن العقل يقضي بأحكام عقلية، هي القبح والحسن، وأنواعهما من الوجوب والندب، والكراهة والحظر، ويعترف بها...، ويقطع بصحتها من غير حاجة إلى ورود الشرع في تقريرها، أي هي متعلقة للذم والعقاب والمدح والثواب، فهذا الذي يدركه العقل بفطرته»[٢].

وقد تقدم في التمهيد بيان قول المعتزلة في التحسين والتقبيح العقليين وبيان بطلانه[٣]... إلخ.

- وأما فعل الصلاح والأصلح للعبد:

فيرى بعض الزيدية كالإمام المهدي وجوب فعل الصلاح والأصلح للعبد على الله تعالى في أمور الدين فحسب[٤]، وهم بهذا قد وافقوا معتزلة البصرة، وخالفوا معتزلة بغداد الذين يرون أن فعل الصلاح والأصلح واجب على الله في أمور الدين والدنيا[٥].

---

(١) شفاء صدور الناس بشرح الأساس - الشرفي ج(١) ص(١٦٣).
(٢) المصدر السابق ج(١) ص(١٥٢).
(٣) انظر: ص(٨٣) من البحث.
(٤) انظر: القلائد في شرح العقائد ص(٦٦).
(٥) انظر: الصلة بين الزيدية والمعتزلة ص(٥٥).

ـ وأما وجوب الألطاف على الله:

فقد قال بعض الزيدية: إنه واجب على الله تعالى إذا كان حسناً، فالناصر لدين الله[1] يقول في اللطف: «وأما ما يكون متأخراً عن التكليف فإنه متى كان حسناً فإنه تعالى يفعله لا محالة، من حيث أن في تركه مفسدة، وفي الإخلال به ترك إزالة العلة، وكل ذلك قبيح، وهو تعالى لا يفعل القبيح»[2].

ومن الزيدية من وافق المعتزلة في القول بأن التكاليف الشرعية ألطاف من الله تعالى، وأن الألطاف واجبة على الله، يقول الإمام المهدي: «واللطف واجب على الله وإلا نقض الغرض بالتكليف، كمن صنع لغيره طعاماً ولم يدعه»[3].

ومن الزيدية من يعارض القول بذلك ويرده كالإمام القاسم صاحب الأساس وشارحه[4].

ـ وأما وجوب الأعواض على الآلام:

فيفهم من كلام بعض الزيدية أن العوض على الألم الواقع من الله تعالى على المخلوق واجب، من خلال أمرين:

١) أنهم قرروا أنه لا يجوز الابتداء بالألم، وهو مذهب المعتزلة؛ لأن الابتداء بالألم قبيح باعتبار أن ذلك ظلم، والله تعالى لا يفعل القبيح[5].

٢) أنهم جعلوا الألم من الله تعالى لا يحسن إلّا لعوض أو اعتبار، أو دفع ضرر على خلافٍ بينهم، وأما لغير ذلك فهو قبيح في حق الله تعالى[6].

---

(١) سبقت ترجمته.
(٢) ينابيع النصيحة ص(١٣٢).
(٣) القلائد في تصحيح العقائد ص(٧٠).
(٤) انظر: المصدر السابق ج(٢) ص(٢٧٠).
(٥) انظر: شرح القلائد في تصحيح العقائد ـ النجري ص(٢٢٢)، نقلًا عن الصلة بين الزيدية والمعتزلة ص(٢٥٠).
(٦) انظر: شفاء صدور الناس (١٧٤/٢ ـ ١٩٠).

يقول الإمام الناصر لدين الله: «فالعوض على ضربين، أحدهما: المستحق على الله تعالى، وهذا يجب أن يكون بالغاً مبلغاً عظيماً، وأن يزيد أضعافاً مضاعفة بحيث لو خير المؤلم بين الألم وبين الترك لاختار الألم على الترك لما في مقابلته من الغوض الزائد المرغوب فيه، وأن الله تعالى ألَّمه من غير مراضاته فيجب أن يبلغ العوض ذلك المبلغ وإلاّ كان ظلماً قبيحاً»[1].

فهذا نص زيدي على وجوب الأعواض على الله وهو ينصرف إلى الآلام الحاصلة في المكلفين من المؤمنين، وأما غير المؤمنين وهم أهل الكبائر والكفار عندهم فإنه لا يجب في إيلامهم عوض على الله تعالى، لأن إيلامهم عقوبات من الله[2].

- وأما وجوب إرسال الرسل:

للزيدية في بعثة الأنبياء وإرسال الرسل قولان:

١) **القول الأول**: وهو الذي وافق بعض الزيدية كالإمام المهدي وغيره من علماء الزيدية المعتزلة، وهو: أن البعثة تحسن من الله تعالى، ومتى حسنت وجبت، وليس من طريق إلى معرفة ذلك سوى السمع، وهذا هو وجه وجوبها وهي مع ذلك لا تخلو من أن تكون لطفاً في العقليات[3].

ويقول الإمام المهدي: «ولا تجب - بعثة الأنبياء - إلا حيث هي لطف للمبعوث والمبعوث إليه»[4].

٢) **القول الثاني**: أن إرسال الرسل لا يجب على الله تعالى، وإنما علم المكلفون أنه لا بد من رسول لينبىء عن الله بيان أداء شكره بما شاء من الشرائع التي يأتي بها الرسل شكراً على ما منَّ به تعالى من سابغ النعم

---

(١) ينابيع النصيحة ص(١٤١).
(٢) انظر: شفاء صدور الناس (٢/١٩٠).
(٣) انظر: عدة الأكياس (٩/١).
(٤) القلائد في تصحيح العقائد ص(٧٣).

التي لا يعلم كيف هو إلا بالشرائع، وأن ذلك تكميلٌ للتفضل عليهم بالنعم التي لا تحصى[1].

فقولهم الأول متأثر بقول المعتزلة إلاً في قولهم إن وجوب إرسال الرسل واجب سمعاً، وإن كان لا يمنع أن يكون لطفاً في العقليات.

هذه أبرز ملامح تأثر الزيدية بالمعتزلة في أصل العدل.

ثالثاً: الإمامة:

لقد ذكرت هذا الأصل كما سماه الزيدية أنفسهم، فإن متأخري الزيدية قد وضعوا هذا الأصل وسموه بهذا الاسم، في حين كان عند أوائل أئمتهم كالقاسم الرسي والإمام الهادي يسمى بأصل المنزلة بين المنزلتين[2]، ثم استبدله المتأخرون بأصل الإمامة والنبوة، وأدخلوا الكلام حول المنزلة بين المنزلتين تحت أصل الوعد والوعيد. أو كمسألة مستقلة أفردت بالبحث، أو تحت مسألة الأسماء والأحكام عند بعضهم، لكن الجميع كما سيظهر من النقل عنهم قد قرروا المنزلة بين المنزلتين على مذهب المعتزلة.

وعليه فإني سأعرض لهذه المسألة تحت هذا الأصل باعتبار ما كان، ولا أعرض لمسألة الإمامة نفسها لأن الزيدية لها رأي مستقل فيها عن رأي المعتزلة وسأعرض للمنزلة بين المنزلتين عند الزيدية من خلال النقاط التالية:

١) حقيقة الإيمان عندهم:

قررت الزيدية أن الإيمان اعتقاد وقول وعمل، ففي عدة الأكياس: «فالمؤمن عندهم: هو من ا عتقد بقلبه وأقر بلسانه وعمل بجارحته»[3]. وهذا هو تعريف أهل السنة والخوارج والمعتزلة للإيمان، ولكن الوجه

---

(١) انظر: عدة الأكياس (٢/٧ ـ ٩).

(٢) انظر: أصول العدل والتوحيد ـ القاسم الرسي ص(١٤٩)، وكتاب المنزلة بين المنزلتين يحيى بن الحسين ص(١٠٣)، ضمن المجموعة الفاخرة.

(٣) الشرفي (٢/٢٤٩).

البدعي الاعتزالي الذي أخذه الزيدية عن المعتزلة في الإيمان هو اشتراط العمل في صحة الإيمان، فلا بد عندهم من فعل الواجبات، واجتناب المقبحات، كما قال الإمام المهدي: «والإيمان اسم لجميع الطاعات واجتناب المعاصي»[(١)]. ويفهم من كلامه أن من قصرٌ في الطاعات أو ارتكب المعاصي فإنه لا يسمى مؤمناً، وهذا يؤكده قول المهدي نفسه: «ولا يسمى مؤمناً بخصلةٍ من خصال الإيمان»[(٢)].

وقد أخذ الزيدية عن المعتزلة أيضاً قولهم بأن لفظ الإيمان قد نقله الشرع من اللغة ولم يبق على أصل وضعه اللغوي، وأنه صار بالشرع اسماً لمن يستحق المدح والتعظيم[(٣)].

ويترتب على القول بأن الشرع قد نقل لفظ الإيمان عن وضعه اللغوي إلى جملة الأفعال والطاعات التي توجب المدح والتعظيم، أن اسم الإيمان يزول بوجود ضده وهو المعاصي[(٤)]، وهذا ما تهدف إليه الفرقتان، والصحيح أن الشرع لم ينقل لفظ الإيمان عن أصل وضعه اللغوي وإنما زاد عليه أحكاماً وخصه بأمور لم تكن ضمن الوضع اللغوي فإذا أطلق في الشرع لم يتبادر إلى الذهن غيرها. ويدل على بطلان القول بنقل الشرع لفظ الإيمان عن أصل وضعه اللغوي أمور:

١) أنه لو كان منقولًا لوجب ظهوره وشهرته وإيصال نقله، والعلم ضرورة لصحته، وهذا غير حاصل.

٢) أن الذين قالوا بنقله ـ وهم المعتزلة ـ اختلفوا فيما نقل إليه، فذهب جماعة منهم إلى أنه جعل اسماً لجميع فرائض الدين ونوافله، ومنهم من جعله اسماً لجميع فرائض الدين دون نوافله، واختلافهم دليل على بطلان النقل.

---

(١)(٢) كتاب الوعد والوعيد ـ المرتضى ص(٨٦).

(٣) انظر: قول المعتزلة في شرح الأصول الخمسة ص(٧٠٢).
وقول الزيدية في: عدة الأكياس (٢/٢٤٩).

(٤) انظر: مسائل الإيمان ـ القاضي أبي يعلى ت سعود الخلف ص(٣٠٢).

٣) أن الله تعالى قال: ﴿إِنَّآ أَنزَلْنَهُ قُرْءَٰنًا عَرَبِيًّا﴾ [يوسف: آية ٢]. فلو جوزنا أن الله تعالى نقل هذه الأسماء اللغوية إلى مسميات غير ما وضعت العرب لها لما عقل منها شيء ولم يكن عربياً مبيناً[١].

٢) في حكمهم على صاحب الكبيرة:

فإن الزيدية لما قالوا بقول المعتزلة في حقيقة الإيمان، وفي شرطه، وفي نقله، رتبوا على ذلك حكمهم على صاحب الكبيرة بالحكم الذي أطلقه عليه المعتزلة، وهو أنه في منزلة بين المنزلتين وسمَّوا هذه المنزلة «فسقاً».

يقول الإمام الهادي: «وقولنا: إن أهل الكبائر من أهل الصلاة فسَّاقٌ فجَّار أعداء الله ظلمة معتدون... فسميناهم فسَّاقاً فجاراً، وبرأناهم من الكفر والشرك والنفاق؛ إذ كانوا فيه مختلفين، ولم يوجب لهم اسم الإيمان إذ كانوا عليه عند إصابتهم الكبائر غير مجتمعين»[٢].

والقول بأن صاحب الكبيرة في منزلة بين منزلتي الإيمان والكفر، وهي كما سميت بمنزلة الفسق هو القول المشهور عن الزيدية.

ولبعضهم حكم آخر في صاحب الكبيرة وهو أنه كافرٌ كفر نعمة كما قال الأباضية من الخوراج، ولكن هذا الحكم كما ذكر الإمام يحيى بن حمزة إنما ينسب لبعض أئمتهم وهو الناصر الأطروش، وهي كما يقول: «رواية مغمورة وليست مشهورة عنه كاشتهار غيرها من المسائل... فحصل من مجموع ما ذكرناه أن المشهور عن الأئمة ومن تابعهم من أمة الإسلام هو القول بأن الفاسق ليس مؤمناً... ولا كافراً، ولا منافقاً، ولا كافر نعمة، وإنما له منزلة بين المنزلتين وحكم بين الحكمين»[٣].

وشبهة الزيدية في سلب الفاسق اسم الإيمان هي شبهة المعتزلة الرئيسية، وهي كما عبَّر عنها الإمام الناصر لدين الله بقوله: «والفاسق عاصٍ

---

(١) انظر: مسائل الإيمان ص(٣٠٢، ٣٠٤).

(٢) كتاب المنزلة بين المنزلتين - يحيى بن الحسين ص(١٠٦).

(٣) الشامل خ (٢/ق ٢١٣)، نقلًا عن الصلة بين الزيدية والمعتزلة ص(٢٩٢).

بالإجماع لا يطلق عليه اسم الإيمان لكونه اسم مدح، ولا خلاف أن الفاسق يستحق الذم والتحقير، وأنه لا يستحق الإجلال والتعظيم»[1].

فهذا حكم الزيدية على صاحب الكبيرة في الدنيا أخذوه كما هو عند المعتزلة.

وأخذوا عنهم حكمه في الآخرة وهو أنه داخلٌ نار جهنم وخالدٌ فيها أبداً إلاَّ أنه دون الكافر في العقاب، كما قال أحد علمائهم: «المشهور من كلام أصحابنا وأكثر المعتزلة: أن عقاب أدنى كفر أكثر من عقاب أعظم فسق»[2].

وقد سبق في التمهيد عرض كلام المعتزلة في هذا الأصل ومناقشته[3].

رابعاً: الوعد والوعيد:

وقد أخذ الزيدية عن المعتزلة أيضاً أصل «الوعد والوعيد» وجعلوه أصلاً من أصولهم، وأدخلوا تحته ما أدخل المعتزلة تحته من مسائل وهي:

أولاً: وجوب إنفاذ الوعد والوعيد:

يقول الإمام الهادي: «وندين بأن الله صادق في أخباره كلها، وأنه لا يخلف الميعاد، ولا يبدل القول لديه»[4]. ويقول الشرفي: «قالت العدلية جميعاً: ولا يجوز خلف الوعد على الله تعالى عقلاً ولا سمعاً...، قال أئمتنا عليهم السلام وجمهور المعتزلة: ولا يجوز على الله تعالى خلف الوعيد للعصاة بالعقاب مطلقاً»[5].

---

(١) ينابيع النصيحة ص(٣٠٢).
(٢) هو النجري: انظر: عدة الأكياس (٢/٢٧٠).
(٣) انظر: ص(٩٧) من البحث.
(٤) كتاب أصول الدين ص(٧٧).
(٥) عدة الأكياس (٢/٣١٦ ـ ٣١٨).

واستدلوا على قولهم هذا بشبه المعتزلة العقلية ومنها:

١) أن خلف الوعد مع القدرة على الوفاء وعدم المانع منه توأم الكذب، وكلاهماصفة نقص يتعالى الله عنهما[(١)].

٢) قالوا: «إن الله تعالى فعل في المكلف شهوة القبيح، فلو لم يعلم المكلف أنه يستحق على مواقعة القبيح ضرراً، لكان الله قد أغراه بالقبيح لأن الذم لا يحتفل به»[(٢)].

٣) قالوا في وجوب إنفاذ الوعد أيضاً: إن الله تعالى كلفنا بمشاق وألزمنا بها، وحسن ذلك الإلزام لا يكون إلا لوجه وراء وجه وجوبها، وهو جلب المنفعة الحاصل بالثواب[(٣)].

واستدلوا بأدلة المعتزلة السمعية على وجوب إنفاذ الوعيد ومنها:

قوله تعالى: ﴿مَا يُبَدَّلُ ٱلْقَوْلُ لَدَىَّ وَمَآ أَنَا۠ بِظَلَّٰمٍ لِّلْعَبِيدِ ﴿٢٩﴾﴾ [ق: آية ٢٩] وقوله تعالى: ﴿بَلَىٰ مَن كَسَبَ سَيِّئَةً وَأَحَٰطَتْ بِهِۦ خَطِيٓـَٔتُهُۥ فَأُو۟لَٰٓئِكَ أَصْحَٰبُ ٱلنَّارِ ۖ هُمْ فِيهَا خَٰلِدُونَ ﴿٨١﴾﴾ [البقرة: آية ٨١]. وقوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلْمُجْرِمِينَ فِى عَذَابِ جَهَنَّمَ خَٰلِدُونَ ﴿٧٤﴾﴾ [الزخرف: آية ٧٤]، وقوله تعالى: ﴿وَمَن يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُّتَعَمِّدًا فَجَزَآؤُهُۥ جَهَنَّمُ خَٰلِدًا فِيهَا﴾ [النساء: آية ١٤][(٤)].

وأدلة المعتزلة العقلية والنقلية تقدم عرضها ومناقشتها في التمهيد[(٥)].

ثانياً: القول بالإحباط:

وقد وقع الخلاف بين الزيدية في الإحباط بناءً على خلاف المعتزلة فيه:

---

(١) انظر: المصدر السابق ٢/٣١٦.

(٢) المعالم الدينية ص(١٠٤).

(٣) انظر: المصدر السابق ص(١٠٣)، وكتاب الوعد والوعيد ـ ابن المرتضى ص(٧٨).

(٤) انظر: عدة الأكياس (٢/٣٢٠، ٣٢١)، وينابيع النصيحة ص(٣٠٢، ٣٠٣).

(٥) انظر: ص(٩٧) من البحث.

١) فمن الزيدية من أخذ بقول أبي علي الجبائي المعتزلي في الإحباط، وهو: أنه يحبط من الطاعات بقدر المعاصي، فإن بقي له زائد أثيب به وإلا فلا[(١)]. وممن أخذ بهذا القول من الزيدية القاسم بن محمد[(٢)].

٢) ومنهم من قال بقول أبي هاشم المعتزلي في الإحباط وهو الموازنة بين الحسنات والسيئات فأيهما رجح أحبط الآخر، وهذا هو قول أكثر الزيدية[(٣)]. وقد سبق عرض كلام المعتزلة في الإحباط ومناقشته[(٤)].

ثالثاً: إنكار الشفاعة لأهل الكبائر:

وأدخل الزيدية تحت أصل الوعد والوعيد كذلك نفي شفاعة النبي ﷺ لأهل الكبائر من أمته الذين استحقوا النار، أو دخلوها، جاء في كتاب «العقد الثمين في معرفة رب العالمين»: «فإن قيل ما تقول في الشفاعة؟ فقل: أدين الله تعالى بثبوتها يوم الدين، وإنما تكون خاصة للمؤمنين، دون من مات مصراً من المجرمين على الكبائر، ليزيدهم نعيماً إلى نعيمهم، وسروراً إلى سرورهم»[(٥)].

قالوا: «وأما من أدخله الله النار فهو خالد فيها أبداً، أي دائماً دواماً لا انقطاع له»[(٦)].

وقد استدلوا على نفي الشفاعة لأهل الكبائر بأدلة المعتزلة النقلية وبعض شبههم العقلية:

---

(١) انظر: شرح الأصول ص(٦٢٤).
(٢) انظر: عدة الأكياس (٣٠٤/٢، ٣٠٥).
(٣) انظر: الإيضاح ـ حابس الصعدي ص(١٠١)، نقلًا عن الصلة بين الزيدية والمعتزلة ص(٢٧١).
(٤) انظر: ص(١٠١) من البحث.
(٥) الحسين بن بدر الدين ص(٦٤).
(٦) عدة الأكياس (٣٢٧/٢).

أما النقلية فاستدلوا بقوله تعالى: ﴿وَلَا يَشْفَعُونَ إِلَّا لِمَنِ ٱرْتَضَىٰ﴾ [الأنبياء: آية ٢٨]. وقوله تعالى: ﴿يَوْمَئِذٍ لَّا تَنفَعُ ٱلشَّفَٰعَةُ إِلَّا مَنْ أَذِنَ لَهُ ٱلرَّحْمَٰنُ وَرَضِيَ لَهُۥ قَوْلًا ﴿١٠٩﴾﴾ [طه: آية ١٠٩]، وقوله تعالى: ﴿مَا لِلظَّٰلِمِينَ مِنْ حَمِيمٍ وَلَا شَفِيعٍ يُطَاعُ﴾ [غافر: آية ١٨]. وقوله تعالى: ﴿أَفَمَنْ حَقَّ عَلَيْهِ كَلِمَةُ ٱلْعَذَابِ أَفَأَنتَ تُنقِذُ مَن فِي ٱلنَّارِ ﴿١٩﴾﴾ [الزمر: آية ١٩].

واستدلوا كذلك ببعض شبههم العقلية ومنها:

١) قالوا: لو كانت الشفاعة لأهل الكبائر، لكانوا غير مخلدين فيها، وذلك خلافاً لصرائح آيات الوعيد القاضية بالتخليد[١].

ويرد على هذه الشبهة الاعتزالية بأن أدلة دوام العقوبة والتخليد عامة، وأدلة إثبات الشفاعة لأهل الكبائر خاصة، والخاص مقدم على العام[٢]، ثم إنه قد تقدم إبطال أدلة تخليد أهل الكبائر في النار وعليه فيبطل ما رتبتم عليه.

٢) شبهة الإغراء، وهي التي استدل بها المعتزلة على وجوب الوعيد، وهي أن القول بالشفاعة لأهل الكبائر فيه إغراء على القبيح؛ لأن المكلف إذا عرف أن هناك عفواً عن العاصي بسبب شفاعة أو غيرها فإنه لا شك يتجرأ على المعاصي[٣].

ثم إن الزيدية وقفت من حديث الشفاعة لأهل الكبائر موقف المعتزلة، فقد ردته بعلة أنه خبر آحاد لا يفيد العلم، وهو معارض بما هو أقوى منه من أدلة العقل والنقل[٤].

ولعل فيما مضى ذكر لأهم مظاهر تأثر الزيدية بالمعتزلة في مسألة الوعد والوعيد.

---

(١) انظر: المصدر السابق (٢/٣٣١).

(٢) انظر: الأربعين في أصول الدين ـ الرازي ص(٤٠٠ ـ ٤٢٣)، والمعتزلة ـ عواد المعتق ص(٢٤٣).

(٣) انظر: القول المبين في هداية المسترشدين ـ صلاح فليته ص(٧٥، ٧٦).

(٤) انظر: ينابيع النصيحة ص(٣٠٠).

خامساً: الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر:

وقد أخذ الزيدية عن المعتزلة في هذا الأصل:

١) وسيلته:

فإنهم يبدأون في تنفيذ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر من الأسهل إلى الأصعب، فيبدأون بالرفق والقول اللين فإن لم يتما به انتقلوا إلى ما هو أشد من السب، ثم إلى الفعل إلى حد القتل، وعلتهم كما يزعمون هي: إجماع العترة على وجوب إزالة المنكر بأي وجه[١]. قال الإمام الحسين بن محمد في مراتب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر: «إنه يجب أن يبدأ في ذلك بالوعظ والقول اللين... فإن أثر ذلك وإلاَّ انتقل إلى القول الخشن والوعيد والإغلاظ في الكلام... فإن نجح وإلا انتقل إلى الضرب بالسوط والعصا، فإن أثرَّ ذلك وإلاَّ انتقل إلى الضرب بالسيف...، وإنما لزم ترتيبها هذه المراتب لأن الانتقال إلى الأعلى مع حصول الغرض بدونه يكون عبثاً فلا يجوز فعله»[٢].

٢) الخروج على الإمام الجائر:

لقد استغل الزيدية هذا الأصل الذي أخذوه عن المعتزلة في الخروج على الإمام الجائر، فهم قد جوزوا استعمال مراتب إنكار المنكر التي ذكروها لجميع المؤمنين وليس منها شيء مخصوص بأئمة المسلمين[٣].

يقول أبو الحسن الأشعري: «والزيدية بأجمعها ترى السيف والعرض على أئمة الجور وإزالة الظلم وإقامة الحق»[٤] وتاريخهم حافل بالثورات والخروج على الأئمة، وفي هذا يقول علي شرف الدين وهو زيدي معاصر: «ومن هذا [أصل الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر] ـ ونحوه أخذت الزيدية

---

(١) انظر: عدة الأكياس (٢/٢٢١).

(٢) ينابيع النصيحة ص(٢٨٩).

(٣) انظر: ينابيع النصيحة ص(٢٨٩).

(٤) انظر: مقالات الإسلاميين (١/١٥٠).

مبدأ الخروج ـ الثورة ـ على الظالمين»[1]. وقد غدا مبدأ الخروج على الأئمة عند الزيدية شرطاً لصحة إمامة الإمام عندهم، فقد تقرر عندهم أنه لا تصح إمامة الإمام حتى يعد نفسه للدعوة والخروج على أئمة الجور[2].

٣) أنهم لا يفرقون في إنكارهم المنكر بكل وسائله بين الكافر وبين غيره من المؤمنين الذين اعتبرتهم الزيدية فسَّاقاً، وغالباً ما يطلقون على مخالفيهم هذا اللقب ويرون وجوب إنكار المنكر عليهم، فالإمام يحيى بن حمزة، يرى أن المنكرات ليست مقصورة على الأفعال بل منها ما يتعلق بالمعتقدات كالاعتقاد بالجبر والتشبيه، أو أن الله عالم بعلم غير ذاته، أو أنه تعالى في جهة، أو أنه يرى يوم القيامة، قال: ويكون المنكر فيها بالنهي عنها تارة، وبيان فسادها تارة أخرى[3].

فهذا ما أخذته الزيدية عن المعتزلة في هذا الأصل، وقد تقدم عرضه ومناقشته عند المعتزلة[4].

إذاً فالزيدية أخذت عن المعتزلة كل الأصول الخمسة إجمالاً، وإن سموها بغير أسمائها، أو دخلت عندهم هذه الأصول تحت أمور أخرى، بغض النظر عن الخلاف الذي دار بينهم في موافقة المعتزلة والتأثر بهم، فإن معظم خلافهم إنما هو مبني على خلاف المعتزلة فيأتي أئمة وعلماء الزيدية ليأخذ كل منهم ما يراه من كلام أحد شيوخ المعتزلة.

وزيادة على الأصول الخمسة تأثر الزيدية أو بعضهم ببعض آراء المعتزلة في بعض مسائل الآخرة الغيبية وهي:

١) وجود الجنة والنار:

---

(١) الزيدية ونظرية وتطبيق ص(٨٩).

(٢) انظر: الإيضاح ـ الصعدي ص(١٤١)، نقلًا عن الزيدية والمعتزلة ص(٣٢٧).

(٣) انظر: الشامل ص(٢٨٢)، والإمام المجتهد يحيى بن حمزة وآراؤه الكلامية ـ د. أحمد صبحي (٣٢٤، ٣٢٥).

(٤) انظر: ص(١١٤) من البحث.

فالإمام الهادي، والإمام أحمد بن سليمان من أئمة الزيدية، قالا بقول أكثر المعتزلة: إن الجنة والنار لم يخلقا قطعاً، وإنما يخلقهما الله تعالى يوم القيامة مستدلين بدليل المعتزلة العقلي وهو: أنهما لو كانتا قد خلقتا لوجب أن تفنيا وحينئذٍ يكون خلقهما وإفناؤهما عبثاً[1].

ومن الزيدية من قرر وجود الجنة والنار وخلقهما، كالإمام يحيى وغيره، ومنهم من توقف ولم يقطع بأيهما، ومنهم الإمام المهدي أحمد بن يحيى[2].

٢) حقيقة الميزان:

قال الشرفي: «قال جمهور أئمتنا عليهم السلام: والميزان الذي ذكره الله في القرآن المراد به: الحق من إقامة العدل والإنصاف من الله سبحانه وتعالى للمخلوقين»[3]. واستدلوا بدليل المعتزلة العقلي وهو: أن وزن الأعمال مستحيل إذ هي أعراض حركة أو سكون، وهي لا تقوم بنفسها فوزنها على انفرادها يوجب قلب ذواتها[4].

٣) الصراط:

فقد أخذ بعض الزيدية بقول بعض المعتزلة أن الصراط ليس كما أخبرت به النصوص بأنه جسر مضروب على متن جهنم بأوصافه، وأولوه بأن المراد به دين الله القويم الواضح، واستدلوا بشبهة المعتزلة العقلية وهي: ما يلزم من العبور عليه من تكليف المؤمن بأمر فيه مشقة لخطره وهوله ودار الآخرة هي دار جزاء لا دار تكليف[5].

وهكذا فقد اتضح مما تقدم ذكره مدى تأثر الزيدية بالمعتزلة وهي الفرقة الوحيدة التي كان تأثرها بالمعتزلة أكثر من غيرهم.

---

(١) انظر: عدة الأكياس (٢/٣٦٠).
(٢) انظر: المصدر السابق (٢/٣٦١، ٣٦٢).
(٣) المصدر السابق (٢/٣٤٩).
(٤) المصدر السابق ٢/٣٥٠).
(٥) انظر: المصدر السابق (٢/٣٥٢، ٣٥٣).

المبحث الثالث
«تأثير المعتزلة في الشيعة الإمامية»

مدخل: نبذة عن الإمامية:

الإمامية - هي إحدى فرق الشيعة الكبار، وهم كما يقول أحد علمائهم: «الإمامية علم على من دان بوجوب الإمامة، ووجودها في كل زمان، وأوجب النص الجلي والعصمة والكمال لكل إمام، ثم حصر الإمامة في ولد الحسين بن علي، وساقها إلى الرضا علي بن موسى[1] - عليه السلام - »[2].

وهذا التعريف بهم من أشمل التعاريف وهو الموجود في كتب غير الشيعة تقريباً[3]. وقد اشتهرت هذه الفرقة بألقاب أخرى أطلقت عليها أشهرها: الإثنى عشرية[4]، والجعفرية[5] والرافضة[6].

---

(١) علي بن موسى: أبو الحسن علي بن موسى الكاظم بن جعفر الصادق بن محمد بن علي بن الحسين، ثامن الأئمة الإثنى عشرية، نال منزلة عالية عند المأمون فزوجه ابنته وضرب اسمه على الدنانير، توفي بطوس عام (٢٠٣هـ) - انظر: وفيات الأعيان (٣/٢٦٩)، وشذرات الذهب (٢/٧).

(٢) انظر: أوائل المقالات - المفيد ص(٤٤).

(٣) انظر: مقالات الإسلاميين ج(١) ص(٨٩)، والملل والنحل - الشهرستاني ج(١) ص(١٦٢).

(٤) الإثنى عشرية: أطلق عليهم هذا اللفظ لاعتقادهم بإمامة اثني عشر إماماً بدءاً بعلي بن أبي طالب، وختماً بالإمام المهدي مستندين إلى عدة أدلة منها قوله تعالى: ﴿وَبَعَثْنَا مِنْهُمُ اثْنَيْ عَشَرَ نَقِيبًا﴾ [المائدة: الآية ١٢].
انظر: موسوعة الفرق الإسلامية، تأليف محمد جواد مشكور ص(٧٨).

(٥) الجعفرية: نسبة إلى جعفر الصادق الإمام السادس من أئمتهم، وهم يزعمون أنه في عصره انتظم وضعهم، وأنه الذي دون لهم فقهاً، وقد رويت أكثر الأحاديث الشيعية عنه. انظر: موسوعة الفرق الإسلامية ص(١٩٤).

(٦) الرافضة: سموا بذلك لرفضهم إمامة أبي بكر وعمر، أو لرفضهم إمامة الثلاثة قبل علي، أو لرفضهم زيد بن علي لما خرج في الكوفة. انظر: منهاج السنة (٢/١٣٠)، ومقالات الإسلاميين ج(١) ص(٨٩) وموسوعة الفرق الإسلامية ص(٢٥٢).

وهذه الفرقة هي امتداد للسابة من الشيعة، وكانت أول مفارقاتهم لجمهور الشيعة حين خرجوا مع زيد بن علي ـ رحمه الله ـ ثم تركوه لرفضه التبرؤ من الشيخين ولترحمه عليهما[١]، ثم افترقوا بعد ذلك على الإسماعيلية بزعمهم أن الإمام بعد جعفر الصادق هو موسى الكاظم[٢]. وبعد افتراقهم الثاني تميزوا كفرقة مستقلة من فرق الشيعة لها اعتقاداتها الخاصة بها.

والإمامية قد انقسمت على نفسها إلى فرق كثيرة، ويعزو فضيلة الدكتور ناصر القفاري ذلك الاتساع في فرقتهم إلى عدة عوامل منها: التقية، وكثرة الكذب والافتراء على الأئمة، وانضواء الملحدين والمتآمرين بين صفوفهم، وعجز شيوخهم عن تنقية المذهب مما علق به من كيد الملحدين عبر القرون، وفقدان الموازين الصحيحة الثابتة لتمحيص الروايات[٣].

ولكن آخر ما انقسمت إليه هذه الفرقة هو انقسامها إلى فرقتين:

أ) **الأخبارية**: وهم أصحاب الحديث الذين يتبعون أخبار الأئمة ويسلِّمون لها دون نقاش، ويعتبرونها أدلة قاطعة، وهم ينكرون الإجماع، ودليل العقل، بل ولا يأخذون بظواهر القرآن، بل يعمدون إلى تفسيرها المنسوب لأئمتهم، ولا يرون حاجة إلى أصول الفقه، ولا يرون صحته[٤].

ب) **الأصوليون**: وهم في مقابل الأخباريين، وهم القائلون بالاجتهاد، واستنباط الأحكام الشرعية من الأدلة الأربعة ـ الكتاب والسنة والإجماع والعقل، فهم كما تسموا في كتبهم أهل النظر والاستدلال أو المجتهدون[٥].

---

(١) انظر: مجموع الفتاوى ـ ابن تيمية، ج(١٣) ص(٣٦).

(٢) انظر: الملل والنحل ـ الشهرستاني ج(١) ص(١٩١).

(٣) انظر: أصول مذهب الإمامية الإثنى عشرية، ج(١) ص(١١٥).

(٤) انظر: موسوعة الفرق الإسلامية ـ د. محمد جواد ص(٩٥، ٩٦)، ومصادر الاستنباط بين الأصوليين والأخباريين ـ محمد الغرواي ـ ص(٧٩ ـ ١١، ١١٢ ـ ١٦١ ـ ٢١١)، وأصول مذهب الشيعة الإمامية الإثنى عشرية ج(١) ص(١١٦).

(٥) مصادر الاستنباط بين الأصوليين والأخباريين ص(٣٩)، وموسوعة الفرق الإسلامية ص(٩٦).

والأصولية هي أساس المذهب الإثنى عشري، وتمثل الأكثرية، ويقابلها بشكل أقل الأخبارية، أما بقية الفرق فهي ليست بذلك الحجم الذي يمثله الأصوليون[١]، وإن ثورتهم الأخيرة في إيران قائمة على المذهب الأصولي المجتهد العقلي[٢].

والإمامية الإثنى عشرية هي أكبر فرق الشيعة حتى في هذا العصر، وقد ذكر أحد الباحثين بأن الشيعة يمثلون عشرة في المائة من مجموع المسلمين اليوم[٣].

أولاً: أسباب تأثير المعتزلة في الإمامية:

إن تأثر الإمامية الإثنى عشرية بالمعتزلة لا يمكن إنكاره لأمرين:

الأول: أن في كتب الفرق والمقالات إشارات كثيرة إلى تأثر الإمامية بالمعتزلة وأخذها بعض أصولهم، وإشارة إلى انتشار الاعتزال في صفوف الرافضة، وأن هذا التأثير صار في المتأخرين منهم.

يقول أبو الحسن الأشعري عن الرافضة: «وقالوا في التوحيد بقول المعتزلة والخوارج، وهؤلاء قوم متأخريهم، فأما أوائلهم فإنهم كانوا يقولون ما حكينا عنهم من التشبيه»[٤]. وأخذ في أكثر من موضع يبين أقوالهم التي أخذوها عن المعتزلة في التوحيد والإرادة، والاستطاعة، وأفعال العباد، وفي المعرفة والنظر... إلخ[٥].

ويقول الشهرستاني عن الإمامية: «وكانوا في الأول على مذهب أئمتهم

---

(١) انظر: أصول مذهب الشيعة الإمامية الإثنى عشرية، ج(١) ص(١١٥).

(٢) انظر: فرق الشيعة بين التفكير السياسي والنفي الديني - د. محمود إسماعيل ص(١١٩).

(٣) انظر: الإسلام والعرب - روم لاندوا ص(٩٥)، نقلًا عن أصول مذهب الشيعة - القفاري ج(٣) ص(١١٩٩).

(٤) انظر: مقالات الإسلاميين ج(١) ص(١٠٩).

(٥) انظر: المرجع السابق ج(١) ص(١١٤ - ١٤٠).

في الأصول، ثم لما اختلفت الروايات عن أئمتهم... فصارت الإمامية بعضها معتزلة: إما وعيدية، وإما تفضيلية، وبعضها أخبارية: إما مشبهة وإما سلفية...»[1].

ويقول الذهبي رحمه الله: «إن الرفض والاعتزال تصادقا من حدود سنة (٣٧٠هـ)، وتواخيا»[2]. ويقول محمد صديق خان: «قلّما يوجد معتزلي إلّا وهو رافضي»[3]، ويذكر المقريزي أن مقالات المعتزلة قد فشت في صفوف الشيعة[4]، فهذه نقولات متعددة تثبت دخول الاعتزال في التشيع بصفة عامة وفي فرقة الإمامية الإثنى عشرية الرافضة بصفة خاصة، ثم تأثيرهم فيها سواءً في المناهج أو في الأصول العقدية كما سيأتي بيانه مفصلاً إن شاء الله.

الأمر الثاني: أن من ينظر إلى عقائد الشيعة بشكل عام يجد أن المتقدمين منهم لم تكن عندهم تلك العقائد الاعتزالية ثم دخلت فيمن بعدهم وهذا هو الصحيح، فإن المتأمل لحال الشيعة عموماً في أول نشأتهم يلحظ أنه لم يكن عندهم من البدع إلّا التشيع لآل البيت، وما ترتب عليه من قولهم بإمامة علي رضي الله عنه بعد الرسول ﷺ ثم أبنائه من بعده، وما ترتب على ذلك التشيع أيضاً من إغلاظ القول على الصحابة ـ رضي الله عنهم ـ وفي المقابل ازدياد الغلو في آل البيت، ثم صارت هذه القضية عند المتأخرين أحد أصولهم العقدية سواءً عند الإمامية أو عند الزيدية، وأضافوا إليها عقائد أخرى لم تكن عند المتقدمين منهم وهي في غالبها عقائد اعتزالية.

وإذا رُكِزَّ النظر في عقائد الإمامية الإثنى عشرية على وجه الخصوص فإنه يتضح أن ما نسب إليهم من علم الكلام كما هو تعبير المخالفين غالباً

---

(١) انظر: الملل والنحل ج(١) ص(١٦٥).
(٢) ميزان الاعتدال ج(٢) ص(٢٣٥).
(٣) خبيئة الأكوان ص(٢٢).
(٤) انظر: الخطط والاعتبار ج(٤) ص(١٨٤).

لم يكن سوى أقوال في الإمامة وهي شغلهم الشاغل، أو في تقرير مسائل هي على ضد ما قرره المعتزلة تماماً.

ومثال ذلك: ما ذكره العلماء عن أوائل علماء الكلام في الإمامية الإثنى عشرية كهشام بن الحكم الذي يعتبر أكبر شخصية كلامية إمامية في القرن الثاني الهجري، والذي خاض معارك كلامية وفلسفية من أدق المعارك مع مخالفي الإمامية[1].

يذكر العلماء من أهل السنة ومن غيرهم أنه كان على التشبيه والتجسيم، يقول شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله: «وأول من عرف عنه في الإسلام أنه قال: إن الله جسم هو هشام بن الحكم»[2]. وقال الشهرستاني: «هشام ابن الحكم صاحب المقالة في التشبيه»[3] وهذا القول المنسوب لم يستطع دفعه عن هشام بن الحكم حتى الشيعة أنفسهم، ولكنهم يعتذرون لهشام في قوله بالتجسيم ويقولون إنه رجع عنه[4].

والقول بالتشبيه والتجسيم كما أنه قوله هشام بن الحكم، فهو كلام أقرانه من علماء الشيعة في عصره كهشام بن سالم الجواليقي[5]، وغيره. يقول الرازي: «وكان بدء ظهور التشبيه من الروافض مثل هشام بن الحكم، وهشام بن سالم الجواليقي، ويونس بن عبدالرحمن القمي[6]»[7]. إلخ، فهذه القضية دليل على أن ما هو موجود عند متأخري الإمامية من القول بالتعطيل إنما هو دخيل عليهم، وأنهم أخذوه كما هو عن المعتزلة.

---

(١) انظر: نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام - النشار ج(٢) ص(١٦٩).
(٢) منهاج السنة، ج(١) ص(٧٢، ٧٣).
(٣) انظر: الملل والنحل ج(١) ص(١٨٤).
(٤) انظر: أصول مذهب الشيعة الإمامية الإثنى عشرية - د. القفاري ج(٢) ص(٥٣١).
(٥) هشام بن سالم الجواليقي سبقت ترجمته ص(٣٩٩).
(٦) يونس بن عبدالرحمن مولى علي بن يقطين، علاّمة الشيعة في زمانه، له نحو ثلاثين كتاباً منها «الشرائع» و«الرد على الغلاة» ت سنة (٢٠٨). انظر: الفهرست ص(٢٧٢)، والأعلام (٨/٢٦١، ٢٦٢).
(٧) اعتقادات فرق المسلمين والمشركين ص(٩٧).

ومثال آخر: مسألة القدر وخلق أفعال العباد، فليس أوائل الإمامية كالمتأخرين في هذه المنسألة، وقد ذكر شيخ الإسلام ابن تيمية ـ رحمه الله ـ أن قدماء الشيعة كانوا على إثبات القدر، وإنما شاع فيهم نفي القدر من حين اتصلوا بالمعتزلة[١].

فهذان المثالان دليلان على أن متأخري الإمامية قد تأثروا بالمعتزلة وأخذوا عنهم بما لا يدع مجالاً للشك، ولعلي أذكر هنا كلاماً لشيخ الإسلام ـ رحمه الله ـ يبين مدى تأثرهم بالمعتزلة وأخذهم عنهم عقائد لم تكن في السابقين، يقول رحمه الله: «فإن جميع ما يذكره الإمامية المتأخرون في مسائل التوحيد والعدل، كابن النعمان[٢]، والموسوي الملقب بالمرتضى[٣]، وأبي جعفر الطوسي[٤] وغيرهم، هو مأخوذ من كتب المعتزلة، بل كثير منه منقولٌ نقل المسطرة، وبعضه قد تصرفوا فيه، كذلك ما يذكرونه من تفسير القرآن في آيات الصفات والقدر ونحو ذلك، هو منقولٌ من تفاسير المعتزلة... لا ينقل عن قدماء الإمامية من هذا حرفٌ واحد، لا في الأصول العقلية ولا في تفسير القرآن»[٥].

وإذا كان ثبوت تأثير المعتزلة في الإمامية هو الصحيح والمتحقق الذي

---

(١) انظر: منهاج السنة (٣/٩).

(٢) محمد بن محمد بن النعمان، البغدادي الشيعي، ويعرف بابن المعلم، كان صاحب كلام واعتزال وأدب، له أكثر من مئتي مؤلف منها: «الرسالة المقنعة» و «أوائل المقالات في المذاهب المختارات» ت سنة (٤١٣هـ)، انظر: السير (١٣/٣٤٤)، والأعلام (٨/٢١).

(٣) أبو طالب علي بن حسين بن موسى، القرشي العلوي الحسيني الموسوي البغدادي من ولد موسى الكاظم، ولد سنة (٣٥٥هـ)، كان يقول بالاعتزال، له تصانيف كثيرة منها: «الشافي في الإمامة» وغيره، وهو متهم بوضع كتاب نهج البلاغة ت (٤٣٦هـ)، انظر: السير (١٧/٥٨٨ ـ ٥٩٠)، والأعلام (٤/٢٧٨).

(٤) محمد بن الحسن بن علي الطوسي شيخ الشيعة، أخذ الكلام عن الشيخ المفيد، له تصانيف كثيرة منها: «المفصح في الإمامة» و «الاقتصاد في الاعتقاد» وغيرهما ت (٤٦٠هـ)، انظر: السير (١٨/٣٣٤، ٣٣٥)، والأعلام (٦/٨٤، ٨٥).

(٥) منهاج السنة ج(٣) ص(٥، ٦).

لا يمكن دفعه ورده، فلا بد أن يكون هذا التأثير نتيجة أسباب أدت إليه.

وهذه الأسباب تختلف قوة وضعفاً في إيجاد هذا التأثير، والحقيقة أن الوقوف على هذه الأسباب لم يكن بالأمر السهل، وقد أخذ مني جهداً كبيراً لمحاولة معرفتها والوقوف عليها، وخرجت من خلال ما توفر عندي من مراجع، ومن خلال ما استطعت استنتاجه من بعض المواقف بالأسباب التالية:

١) وهذا السبب اشترك فيه كل الشيعة الذين تأثروا بالمعتزلة، وهو النزعة الشيعية التي ظهرت في كثير من شيوخ المعتزلة، وقد تكلمت عن مظاهر تشيع المعتزلة سابقاً[(١)]، وهذا السبب لا أدعي أنه الأساس في تأثر الإمامية المعتزلة، ولكنه هيأ نفوسهم للميل إلى المعتزلة ثم الأخذ منها بعد ذلك رغم أن التشيع الذي كان في رجال المعتزلة هو تشيع زيدي أكثر منه إمامي إثني عشري، كما تقدم، ويمكن أن يستدل على ذلك بما جاء في بداية شرح نهج البلاغة: «الحمد لله الواحد العدل... وقدَّم المفضول على الأفضل لمصلحة اقتضاها التكليف، واختص الأفضل من جلال المآثر ونفائس المفاخر»[(٢)].

لكن تبقى نزعة التشيع لها دور في نفوسهم، حتى ذكر شيخ الإسلام أنه بمجرد أن يتسمى الرجل باسم أحدٍ من أهل البيت كعلي أو جعفر أو حسن أو حسين فإنهم يكرمونه ويجلونه[(٣)]، فكيف إذا رأوه ينصر مبدأ التشيع ولو على وجه الإجمال.

وكذلك موقفهم من الصحابة وهو أيضاً من نزعة التشيع وقد أدى نفس الدور في نفوس الشيعة قاطبة، وكم تساوي هذه المقولة لأحد المعتزلة في نفوس الإمامية، يقول: «أما أصحاب الجمل فهم عند أصحابنا هالكون كلهم إلاَّ عائشة وطلحة والزبير فإنهم تابوا... وأما عسكر الشام بصفين فإنهم

---

(١) انظر: ص(٤١١ - ٤١٢) من البحث.
(٢) شرح نهج البلاغة - ابن أبي الحديد المعتزلي (٢/١).
(٣) انظر: منهاج السنة ج(١) ص(٤٣).

هالكون كلهم عند أصحابنا لا يحكم لأحدٍ منهم إلاَّ بالنار لإصرارهم على البغي وموتهم عليه رؤساؤهم والأتباع جميعاً»[1]. ولو لم تخرج الإمامية إلا بمثل هذه الأقوال من المعتزلة لكانت كافية في اعتبارهم أنصاراً لتشيعهم، ومن ثمَّ فلا مانع من الأخذ عنهم ما يزيد في قوة المذهب وتنوع عقائده.

٢) انقلاب بعض المعتزلة المتشيعين إلى إمامية:

قلت سابقاً إن تشيع المعتزلة كان أقرب إلى تشيع الزيدية القائل بمبدأ التفضيل، ومن هنا فإن المعتزلة لم يقبلوا بكثير من عقائد الشيعة الأخرى، وخاصة ما كان عند الإمامية ومن ذلك القول بعصمة الإمام مثلاً، وفي هذا يقول القاضي عبدالجبار: «فلسنا نقول في الإمام أنه يجب أن يتميز عن غيره بفضل وعلم، بل لا يمتنع في سائر خصاله أن يشاركه فيها غيره»[2] ومنه قولهم بالبداء[3]، وقولهم بالرجعة[4]، وتكفيرهم للصحابة حتى من لم يدرك الفتنة[5]، فهذه العقائد ردها المعتزلة وأنكروها على الرافضة.

وقد ذكر الخياط بعض الذين كانوا في المعتزلة ثم نفتهم المعتزلة بسبب ميلهم إلى الرافضة وإلى الغلاة وظهور الإلحاد كذلك في عقائدهم، فمن أبرزهم ابن الراوندي، وفضل الحذَّاء، وابن حائط[6]

(١) شرح نهج البلاغة ج(١) ص(٤) من قول ابن أبي الحديد نفسه.

(٢) المغني ج(٢٠) القسم الأول ص(٨٥).

(٣) البداء: له عند الإمامية معان كثير أرجحها: «أن البداء المنسوب إلى الله معناه، أن يبدو له في الشيء فيثبته بعد عدمه، أو عكس ذلك مختاراً مع علمه بأصله، وعلمه بأنه سيفعله في المستقبل لأغراض ومصالح (بحث حول البداء - عبدالله حسن الموسوي - ص(٣٠).

(٤) الرجعة عندهم: هي رجعة كثير من الأموات إلى الدنيا قبل يوم القيامة، وعودتهم إلى الحياة بعد الموت، والذين يعودون هم: الأنبياء والأئمة ومن محَّض في الإسلام، ومن محَّض في الكفر دون طبقة الجاهلية. انظر: أوائل المقالات ص(٥١)، وأصول مذهب الشيعة (٢/٩١٣).

(٥) انظر: الانتصار والرد على ابن الراوندي الملحد - الخياط ص(١٣٧).

(٦) انظر: الانتصار ص(١٤٨، ١٤٩).

فابن الراوندي كان من رجال المعتزلة، بل كما يقول الدكتور عبدالرحمن بدوي: «تتفق كل الروايات على أن ابن الراوندي كان في الأصل معتزلياً»(١). وقد امتدحه البلخي المعتزلي فقال: «ولم يكن في نظرائه في زمنه أحدق منه بالكلام، ولا أعرف بدقيقه وجليله»(٢). وقد ذكره المرتضى في الطبقة الثامنة من طبقات المعتزلة فقال: «وكان ابن الروندي المخذول من أهل هذه الطبقة، ثم جرى منه ما جرى... وطردته المعتزلة»(٣).

وأما فضل الحذَّاء، فقال فيه الخياط (وهو يقرنه بابن الراوندي): «فلعمري أن فضل الحذَّاء كان معتزلياً نظَّامياً إلى أن خلط وترك الحق فنفته المعتزلة عنها وطردته من مجالسها»(٤). وقوله «نظَّامياً» لعله يريد أنه كان من أتباع النظام، والنظَّام كانت فيه نزعة شيعية إمامية فقد حكى الشهرستاني عنه قوله: «لا إمامة إلاَّ بالنص والتعيين ظاهراً مكشوفاً، وقد نص النبي - عليه الصلاة والسلام - على علي - رضي الله عنه - في مواضع، وأظهره إظهاراً لم يشتبه على الجماعة»(٥). وعليه فأتباعه كفضل الحذَّاء عنده ذلك الرفض ولهذا لم يكن منه إلاَّ أن عاد إليه.

وكذلك ابن حائط، فقد ذكر الخياط أنه كان هو وأهله من المعتزلة، وأنهم كانوا على قول النظَّام، وأن أهله بقوا على الاعتزال(٦)، فهؤلاء الأشخاص كانوا في المعتزلة وكانت فيهم نزعة التشيع، وهذه النزعة هي إلى أقوال الإمامية أكثر منها إلى غيرها، ثم لما رأوا جمهور المعتزلة لا يؤمنون بكثير من أفكار الإمامية، بل وقاموا بمحاربتها خرج هؤلاء من صفوفهم ودخلوا في صفوف الإمامية، ولا شك أن هؤلاء قد نقلوا إلى الإمامية ما أخذوه عن المعتزلة ولو على الأقل منهج الجدل والمناظرة.

---

(١) من تاريخ الإلحاد في الإسلام ص(٢١٧).
(٢) الفهرست ابن النديم ص(٢١٥).
(٣) المنية والأمل ص(١٨٨).
(٤) الانتصار ص(١٤٩).
(٥) انظر: الملل والنحل ج(١) ص(٥٧).
(٦) انظر: الانتصار ص(١٤٩).

وقد ذكر بعض المؤلفين أشخاصاً آخرين غير هؤلاء كانوا في المعتزلة ثم انتقلوا إلى صفوف الإمامية، وهؤلاء متأخرون عن الأوائل، فإن انقلابهم إمامية كان في القرن الرابع الهجري وقبله بزمن يسير[١]، ومن أبرز هؤلاء: أبو محمد الحسن بن موسى النوبختي[٢]، وفيه قال ابن النديم: «وكانت المعتزلة تدعيه، والشيعة تدعيه ولكن إلى حيز الشيعة»[٣].

وأبو جعفر محمد عبدالرحمن بن قبة[٤]، وفيه قال عالم الإمامية المعاصر عبدالله نعمة: «وكان ابن قبة من المعتزلة، ثم دان بمذهب الإمامية، وهو تلميذ أبي القاسم البلخي»[٥] فهؤلاء وغيرهم ممن ذكرهم العلماء، كان لهم عظيم الأثر في تأثر الإمامية بعقائد المعتزلة خاصة وإن هؤلاء قد برعوا في علم الكلام الذي أخذوه من شيوخ المعتزلة.

فالنوبختي كما تذكر كتب الشيعة الإمامية هو أكثر شخصية شيعية ظهرت في أواخر القرن الثالث الهجري، بالفلسفة والكلام والترجمة والنقل[٦]، وممن ذكر الإمامية أنفسهم أنه كان من المعتزلة ثم انقلب إليهم ابن مملك[٧]، قال عنه أحد أعلام الإمامية»: «محمد بن عبدالله بن مملك الأصفهاني أبو عبدالله، جليل في أصحابنا، عظيم القدر والمنزلة، كان معتزلياً ورجع»[٨].

٣) استياء المتأخرين من الإمامية من عقائد المتقدمين:

إن الشيعة في الأصل لم يكن لهم عقيدة واحدة، وأصول واضحة

---

(١) انظر: دراسات في الفرق والعقائد الإسلامية ـ د. عرفان عبدالحميد ص(١٢٠).

(٢) أبو محمد الحسن بن موسى بن الحسن بن محمد النوبختي الشيعي، كانت تدعيه المعتزلة والشيعة، من كتبه، «فرق الشيعة»، و «الرد على الغلاة» ت سنة (٣١٠هـ). انظر: السير (٣٢٧/١٥)، والأعلام (٢٢٤/٢).

(٣) الفهرست ص(٢٢٠).

(٤) أبو جعفر محمد بن عبدالرحمن بن محمد بن قبة، من متكلمي الشيعة وحذاقهم، له من الكتب كتاب «الإمامة» وغيره. انظر: الفهرست: ابن النديم ص(٢١٩).

(٥) فلاسفة الشيعة حياتهم وآراؤهم ص(٥٠٨).

(٦) انظر: المرجع السابق ص(١٩١).

(٧) ابن مملك: لم أجد له ترجمة سوى ما ذكر.

(٨) الشيعة وفنون الإسلام ـ السيد حسن الصدر ص(٥٣).

يعتمدون عليها سوى ما كانوا يعتقدونه في الإمامة والإمام، وأما بقية أمور العقيدة فكما يذكر النشار أنه كان لكل عصر من عصورهم عقائده واتجاهاته المتأثرة بالاتجاهات العلمية السائدة في ذلك العصر[1].

وقبل تأثرهم بالمعتزلة كان قد انتشر فيهم القول بالتشبيه والتجسيم مثلاً، وكان منهجهم هو العكوف على ما نقل عن الأئمة من روايات دون نظرٍ في سندها، ودون تفريق بين الحق والباطل فيها. فلما رأى المتأخرون هذا الحال في المتقدمين ووجدوا أنه سبب ازدراءٍ لهم من غيرهم، وسبب ازدياد النفور من عقائدهم، خرجوا على هذه الأقوال وعن هذا المنهج وأخذوا يبحثون عن عقائد تبعد عن سمعتهم ما لصق بها فلمَّا كانت عقائد المعتزلة في العقائد البدعية هي الظاهرة بين المخالفين، ورأوها أقرب إلى عقول الناس من عقائد متقدميهم أخذوا بها، وفي هذا يقول الشهرستاني: «وكان التشبيه بالأصل والوضع في الشيعة، وإنما عادت إلى بعض أهل السنة بعد ذلك، وتمكَّن الاعتزال فيهم لمَّا رأوا أن ذلك أقرب إلى المعقول، وأبعد من التشبيه والحلول»[2].

فهذا سبب آخر، له وجاهته وقوته في تأثر الإمامية بالمعتزلة، وقد ظهر في كلام المتأثرين من الإمامية بالمعتزلة ما يفيد ثورتهم على المتقدمين العاكفين على النصوص دون نظر، وعلى بعض العقائد التي كانت سبباً في مقت الإمامية من غيرهم كبدعة التجسيم مثلاً، فالمرتضى يقول: «ودعنا من مصنفات أصحاب الحديث من أصحابنا، فما في أولئك محتج، ولا من يعرف الحجة، ولا كتبهم موضوعة للاحتجاجات»[3].

وتجدهم أيضاً يردون أقوال قدمائهم كالقول بالتجسيم، فقد ذكر أحد علمائهم المتأثرين بالمعتزلة أن رجلاً منهم سأل أحد أئمتهم عن التوحيد وأنه كان يقول بقول هشام بن الحكم، قال فغضب الإمام ثم قال: «ما لكم ولقول

---

(١) انظر: نشأ الفكر ج(٢) ص(٢١٨).

(٢) انظر: الملل والنحل ـ الشهرستاني ج(١) ص(١٧٣).

(٣) السرائر ـ محمد بن إدريس الحلّي ص(٥)، نقلًا عن مصادر الاستنباط بين الأصوليين والأخباريين، محمد الغراوي ص(٥٣).

هشام، إنه ليس منا من زعم أن الله عز وجل جسم، ونحن منه براء في الدنيا والآخرة»[1]. فهذه أدلة على أن متأخريهم الذين تأثروا بالمعتزلة كانوا قد تضجروا من عقائد المتقدمين من مناهجهم وأن هذا كان دافعاً لهم في التغيير.

٤) ذكر الدكتور النشار أن من أسباب تأثر الإمامية بالمعتزلة دخول كثير من الزيدية في الإمامية، وحملهم لكثير من عناصر مذهبهم المعتزلي، ثم مزج تلك العناصر بالمذهب الإمامي الإثنى عشري على أن الزيدية كانت متكاملة المذهب آنذاك[2]. ولم يسم النشار أسماء معينة من الزيدية انتقلت إلى الإمامية إلا أن من الزيدية من مال إلى الإمامية وأخذ بعض أقوالها.

فقد ذكر الشهرستاني أن الزيدية في الديلم بعد أن بلي أمر أئمتهم هناك قد مال أكثرهم عن القول بإمامة المفضول وطعنت في الصحابة طعن الإمامية[3]، ولعل السبب في ذلك هو أن التنازع في أمر الإمامة بين الزيدية في ذلك العصر أدى إلى خروج ما يقرب من عشرين إماماً وداعياً للزيدية بعد عام (٢٧٠) للهجرة وكلهم كانوا متنازعين، ومنذ ذلك التاريخ اندمج الزيدية هناك في فرق الإمامية الإثنى عشرية[4]، بل إن الميل من بعض فرق الزيدية إلى أقوال الإمامية كان أقدم من التاريخ المذكور.

فإن الجارودية كانت فيها نزعة إمامية رافضة، فقد قال ابن حجر ـ رحمه الله ـ عن أبي الجارود: إنه رافضي[5]، وظهر في كثير من الجارودية عقائد إمامية كالقول بغيبة الأئمة ورجعتهم ونحو ذلك من غلو الإمامية[6]، ولكن الميل من متأخري الزيدية كان أظهر، ويؤكد هذا كلام شيخ الإسلام ابن تيمية ـ رحمه الله ـ الذي ذكر فيه أن تأثر الإمامية الإثنى عشرية بالمعتزلة

---

(١) التوحيد ـ أبي جعفر بن بابويه القمي ص(١٠٤).
(٢) انظر: نشأة الفكر ج(٢) ص(٢٢١).
(٣) انظر: الملل والنحل ـ الشهرستاني ج(١) ص(١٥٦، ١٥٧).
(٤) انظر: الصلة بين الزيدية والمعتزلة ـ د. عارف ص(٣١).
(٥) انظر: تقريب التهذيب ج(١) ص(١٥٩).
(٦) انظر: الملل والنحل ج(١) ص(١٥٩).

كان في الديلم في عهد بني بويه، وأن هذا التأثر كان بصورة خاصة في عهد الصاحب بن عباد الذي كان يجمع بين التشيع والاعتزال، وهذا الرجل تدعيه الإمامية الرافضة، وتدعيه الزيدية[1].

والذي يبدو لي: أن هذا الرجل كان زيدياً في الأصل وأنه كان يقول بالإمامة على مذهبهم بدليل أن بعض علماء الإمامية قد رد عليه قوله في الإمامة وألَّفوا في ذلك، ومنهم المفيد الذي رد عليه بكتاب (النقض على ابن عبَّاد في الإمامة)[2]، ثم بعد ذلك مال إلى قول الإمامية كما هو حال أكثر أهل الديلم من الزيدية، ولهذا تقترب عقيدته في الإمامة من أقوال الإمامية حين يقرر أن الأفضل هو الأولى بالإمامة، وأنه لا يجوز العدول عنه إلى من هو دونه لعلة من العلل[3]، بينما يبقى زيدياً حين يقرر إمامة زيد ابن علي[4]، وأن الإمامة إنما ثبتت بالنص الخفي أو الوصف[5] وهي عقيدة الجارودية من الزيدية.

وبهذا يكون قد ثبت أن من الزيدية من مال إلى الإمامية وأدخل عليهم عقائد المعتزلة، وأن من أظهر هؤلاء الصاحب بن عباد الذي كان له دور كبير في نشر عقائد المعتزلة بين الشيعة الإمامية والزيدية في بلاد الديلم على السواء.

٥) ذكر النشار أيضاً أن من أسباب أخذ الإمامية بعقائد المعتزلة ومناهجهم: أنهم أرادوا أن يبنوا قلعة محصنة ضد الأشاعرة الذين ازدهرت عقائدهم بعد أن قضوا على المعتزلة، فأرادوا الاستعانة ببقايا هذا المذهب لإيقاف المذهب الأشعري[6]. وهذا السبب له وجاهته، ولعل الفرقتين ـ

---

(١) انظر: الزيدية ـ الصاحب بن عباد ت د. ناجي حسن ص(١١ ـ ١٤).

(٢) انظر: المصدر السابق ص(١٣ ـ ٥٩ ـ ١٨١ ـ ١٨٥ ـ ٢٢٩).

(٣) انظر: قوله في الزيدية ص(١٠٥).

(٤) انظر: المصدر السابق ص(٢٢٩).

(٥) انظر: المصدر السابق ص(١٩١).

يقول شيخ الإسلام: «ولكن من أواخر المائة الثالثة دخل من دخل من الشيعة من أقوال المعتزلة كابن النوبختي... إلخ».

يوجد نحوه في منهاج السنة (٧٢/١) و (١٣٩/٣)، وفيه يقول شيخ الإسلام: «وإنما شاع فيهم القدر حين اتصلوا بالمعتزلة من دولة بني بويه».

(٦) انظر: نشأة الفكر ج(٢) ص(٢٢١).

المعتزلة والإمامية ـ نظرتا إلى هذا الأمر، فالمعتزلة تريد إيقاف المد الأشعري الذي كان له دور كبير في هدم كيان المعتزلة، والرافضة تريد إيقافه أيضاً؛ لأنها لم تسلم من قدح الأشاعرة وفضحهم لعقائدهم، وقد ظهر هذا في كتب أوائل الأشاعرة.

فقد تكلم أبو الحسن الأشعري عن إمامة أبي بكر الصديق رضي الله عنه والخلفاء من بعده ورد على الرافضة أقوالهم في ذلك، وتكلم على ما وقع بين الصحابة رضي الله عنهم واعتذر لهم مخالفاً رأي الإمامية[1].

وأما خلافهم مع المعتزلة، فإن المعتزلة تعتبر خصمها اللدود هم الأشاعرة، والأشاعرة أكثر جدالهم كان مع المعتزلة، إذاً فالفرقتان سعتا إلى إيقاف المد الأشعري الذي أعقب سقوط المعتزلة والذي نشأ في حاضرة الخلافة العباسية «بغداد»[2] فارتمت المعتزلة في أحضان الرافضة لتحفظ نفسها وعقائدها من الهلاك الكامل، واحتضنتها الرافضة لتتسلح بسلاح المعتزلة في مقاومة الخصم الآخر وهم الأشاعرة.

وقد ذكر شيخ الإسلام ابن تيمية ـ رحمه الله ـ جملة الأسباب التي أدت إلى انتشار المذهب الأشعري بعد سقوط المعتزلة، وإلى تبني جمهرة من جلة العلماء من أهل الفقه والحديث هذا المذهب، وهي:

١) كثرة الحق الذي يقولون به، وظهور الآثار النبوية عندهم.

٢) لبسهم ذلك الحق بمقاييس عقلية وظنهم أنه لن يمكن التمسك بالآثار النبوية من أهل العقل والعلم إلا على هذا الوجه.

٣) ضعف الآثار الدافعة للشبهات التي كانت عندهم والموضحة لسبيل الهدى.

٤) العجز والتفريط الواقع في المنتسبين إلى السنة والحديث، فتارة يروون ما لا يعلمون صحته، وتارة يكونون كالأميين الذين لا يعلمون الكتاب إلَّا أماني، ويعرضون عن بيان دلالة الكتاب والسنة على حقائق

---

(١) انظر: الإبانة عن أصول الديانة ص(٢٥١ ـ ٢٦١).

(٢) انظر: موقف ابن تيمية من الأشاعرة ـ د. المحمود ج(٢) ص(٤٩٩).

الأمور[1].

فأصبح الخصم الظاهر للشيعة والمعتزلة هم الأشاعرة وهذا من أهم أسباب تعاون الفرقتين ثم انتشار عقائد المعتزلة في الإمامية، على أنها في نظرهم السلاح الماضي ضد الأشاعرة.

فهذه هي أهم الأسباب التي أدت إلى تأثر الإمامية الإثنى عشرية بالمعتزلة.

ثانياً: مظاهر تأثير المعتزلة في الإمامية:

لقد بدأ تغير مذهب الإمامية الإثنى عشرية، وتأثره بمذهب المعتزلة في أواخر المائة الثالثة، وكثر هذا الاتجاه في المائة الرابعة حين صنف لهم المفيد وأتباعه كالموسوي وأبي جعفر الطوسي واعتمدوا في تصانيفهم على كتب المعتزلة[2].

فأما أبرز شخصية أظهرت عقائد المعتزلة وإن لم يكن بشكل واضح جلي، فهو ابن بابويه القمي أبو جعفر محمد بن علي بن الحسين، ثم ظهرت عقائدهم بشكل واضح وجلي في مؤلفات الشيخ المفيد ثم من جاء بعده من علمائهم، فابن بابويه الملقب عندهم بالصدوق لم يسلم من التأثر بالمعتزلة لكنه كان ينكر الإسراف في استخدام العقل عند المعتزلة، ويؤكد على ضرورة الاعتماد على أحاديث الرسول ـ عليه السلام ـ والأئمة[3].

وأما المفيد وهو تلميذه فقد أظهر في الإمامية اتجاهاً عقلياً اعتزالياً واضحاً، بل لم يتردد في أن ينتقد شيخه الصدوق في كتابه المشهور (تصحيح الاعتقاد)، ثم لما جاء من بعدهما الموسوي المشهور بالمرتضى وكان قد درس على القاضي عبدالجبار المعتزلي، واصل العمل مع شيخه

---

(١) انظر: مجموع الفتاوى ج(١٢) ص(٣٣).

(٢) انظر: منهاج السنة ج(٣) ص(٥، ٦).

(٣) انظر: التوحيد، ابن بابويه ص(٢، ٣)، وتأثره المعتزلة في نفس الكتاب ص(٨٠ ـ ٩٦ ـ ٢٤٠ ـ ٢٥٠ ـ ٢٩٨ ـ ٣١٧ ـ ٣٤٥)، إلخ الكتاب.

المفيد في تقوية الانفتاح على المعتزلة والتوسع في الأخذ عنهم[1]. وبقيت المفاصلة بينهم وبين جمهور المعتزلة في مسألة الإمامة فهي أبرز الأمور التي بقي الخلاف فيها بين المعتزلة والإمامية الإثنى عشرية.

وهذا المنهج العقلي الذي أخذته الإمامية عن المعتزلة هو الذي استقر عليه حالهم، وهو الظاهر في مؤلفات المعاصرين من الإمامية، إلاَّ أن علماءهم مع تأثرهم بالمنهج العقلي الاعتزالي فإنهم يسندون كثيراً مما أخذوه عن المعتزلة إلى الأئمة[2]، ربما حتى تبقى لهم ميزة تميز منهجهم عن مناهج المعتزلة العقلية البحتة.

وقد ظهر تأثر الإمامية الإثنى عشرية بالمعتزلة في الأمور التالية:

أولاً: في منهج الاستدلال على مسائل العقيدة:

١) الاحتجاج بالعقل وتقديمه على النقل في أمور العقيدة:

لقد أخذ الإمامية عن المعتزلة أولاً تعريفهم للعقل الذي يوجب النظر والاستدلال، فقالوا: «العقل هو مجموع علوم إذا اجتمعت كان الحي عاقلاً، وإذا حصل بعضها، أو لم يحصل شيء أصلاً لم يكن عاقلاً. والعلوم التي تسمى عقلاً تنقسم إلى ثلاثة أقسام:

أولها: العلم بأصول الأدلة، **وثانيها**: ما لا يتم العلم بهذه الأصول إلَّا معه. **وثالثها**: ما لا يتم الغرض المطلوب إلا معه»[3]. وهذا هو تعريف المعتزلة للعقل كما تقدم[4].

وأخذوا عن المعتزلة قولهم بأن النظر واجب وهو أول الواجبات

(١) انظر: المدخل إلى دراسة علم الكلام، الشافعي ص(١٠٧، ١٠٨).
(٢) انظر: أصول مذهب الشيعة الإمامية ـ الإثنى عشرية ـ د. القفاري ج(٢) ص(٥٣٥).
(٣) الاقتصاد فيما يتعلق بالاعتقاد ـ محمد بن الحسن الطوسي ص(١١٧).
(٤) انظر: المغني ـ القاضي عبدالجبار جـ(١١) ص(٣٧٥، ٣٧٦)، و ص(٢٢٨) من البحث.

فقالوا: «إن النظر في طريق معرفة الله واجب؛ لأنه لا طريق إلى معرفته إلا النظر»(١). وجعلوا وجوب النظر عقلياً كما فعلت المعتزلة، وفي هذا يقول أحد علمائهم الكبار: «إنا عرفنا صحة النظر والعقل بالنظر والعقل»(٢). ويقول الآخر: «وفي الحقيقة إن الذي نعتقده أن عقولنا هي التي فرضت علينا النظر في الخلق ومعرفة خالق الكون، كما فرضت علينا النظر في دعوى من يدعي النبوة وفي معجزته»(٣).

وجعلوا رأس المعارف الواجبة بالنظر عقلاً هي معرفة الله تعالى وشكره، يقول أحد علمائهم: «الحق أن وجوب معرفة الله تعالى مستفاد من العقل وإن كان السمع قد دل عليه... لأن شكر المنعم واجب بالضرورة، وآثار النعمة علينا ظاهرة، فيجب أن نشكر فاعلها، وإنما يحصل بمعرفته، ولأن معرفة الله تعالى واقعة للخوف الحاصل من الاختلاف، ودفع الخوف واجب بالضرورة»(٤).

ووسَّع الإمامية دائرة الاحتجاج بالعقل فجعلوا إثبات الأصول الاعتقادية عندهم بالعقل، ويكون دليل النقل في إثباتها إنما هو من باب التأييد فحسب لا إثبات أصولها، ففي كتاب «عقائد الإمامية: «بل يجب عليه بحسب الفطرة العقلية المؤيدة بالنصوص القرآنية أن يفحص ويتأمل وينظر ويتدبر في أصول اعتقاداته المسماة بأصول الدين التي أهمها التوحيد والنبوة والإمامة والمعاد»(٥).

وهم يعتبرون العقل دليلاً قاطعاً ومستقلاً عن الشرع، وفي هذا يقول المظفر في حجية العقل: «ليس ما وراء العقل حجة، فإنه تنتهي إليه حجية كل حجة، لأنه هو حجة بذاته ولا يعقل سلخ الحجية عنه، وهل تثبت الشريعة إلاَّ بالعقل، وهل يثبت التوحيد والنبوة إلا بالعقل، وإذا سلخنا

---

(١) روضة الواعظين ـ الفتال النيسابوري ص(٢٤).

(٢) كنز الفوائد ـ الكراجكي ت عبدالله نعمة ج(١) ص(١٩٧)، وانظر: كلام المعتزلة في شرح الأصول الخمسة ص(٦٧ ـ ٧٥).

(٣) بداية المعارف الإلهية في شرح عقائد الإمامية ـ السيد محسن الحزاري ص(٩).

(٤) نهج الحق وكشف الصدق ـ ابن المطهر الحلي ص(٥١).

(٥) محمد رضا المظفر ص(٥٦).

أنفسنا عن حكم العقل فكيف نصدق برسالة؟ وكيف نؤمن بشريعة؟ بل كيف نؤمن بأنفسنا واعتقاداتها؟ وهل العقل إلاَّ ما عُبد به الرحمن، وهل يعبد الديَّان إلاَّ به؟»[١].

إذاً فالعقل عندهم هو المرجع الوحيد في أصول الدين وهذا ما قررته المعتزلة، بل من النص السابق يمكن القول بأن العقل قد يكون هو الحجة الوحيدة في بعض الفروع الشرعية، وهذا ما قرره الأصوليون منهم، فإن من الفروع الشرعية ما لا يمكن للشارع أن يصدر حكمه فيها، ومثَّلوا لذلك بأوامر الطاعة قالوا لأن الاعتماد على الشارع فيها يستلزم الدور والتسلسل[٢].

والإمامية في قولهم بهذه المعرفة العقلية وحجتها يؤيدون كلامهم بكلام منسوب لأئمتهم، وهذا ما يفترقون به عن المعتزلة، ومن ذلك ما نسبوه إلى علي بن أبي طالب رضي الله عنه أنه قال: «أول الدين المعرفة»[٣] ونسبوا إلى الإمام الرضا قوله: «أول عبادة الله معرفته... بصنع الله يستدل عليه، وبالعقول يعتقد معرفته، وبالفطرة تثبت حجته»[٤].

ولما كانت الحجة قائمة عندهم بالعقل عمدوا إلى علم الكلام الذي وضعه المعتزلة ليأخذوا منه أدلتهم العقلية لإثبات عقائدهم، يقول الحلِّي: «ونعم الله، وإن كانت غير متناهية إلاَّ أنها متفاوتة في الكمال، وأعلاها مرتبة فيه العقائد اليقينية في الأصول الدينية، إذ من حصلت له هذه المرتبة، خلص من العذاب السرمد، وخص بالنعيم المؤبد، وذلك إنما يحصل بعلم الكلام، المشيد لقواعد أصول الإسلام، وباعتباره تنتفي الحيرة والضلال، الحاصل لأهل الشقاء من الجهَّال»[٥].

---

(١) أصول الفقه ج(٣) ص(١٢٩)، نقلًا عن أصول العقيدة بين المعتزلة والشيعة الإمامية ـ د. عائشة المناعي ص(١١٤).

(٢) انظر: مصادر الاستنباط بين الأصوليين والأخباريين ـ الغراوي ص(٢٠٥).

(٣) عقائد الإمامية الإثنى عشرية ـ إبراهيم الزنجاني ـ ج(١) ص(١١٢).

(٤) التوحيد ـ ابن بابويه ص(٣٤، ٣٥).

(٥) كشف الفوائد في شرح العقائد، الطوسي والحلي ـ ت حسن العاملي ص(٣٧).

وهم يؤكدون على أن علم الكلام هو الذي يعرفهم الأدلة والبراهين والحجج العلمية الموصلة في نظرهم إلى نتائج يقينية، وأنهم يعمدون إليه لمعرفة وجوب النبوة وصحة نبوة النبي ﷺ، ولنفي التشبيه والتجسيم عن الله، ونفي الجبر والتفويض عن أفعال العباد... إلخ[1].

هذه هي نظرة الإمامية إلى العقل ظهر فيها مدى اعتمادهم عليه خاصة في أصول الدين، وفي عرض استدلالاتهم على أصولهم سوف يظهر مدى اعتمادهم عليه.

٢) التأويل:

لقد أخذ الإمامية التأويل الذي عند المعتزلة واستعملوه فيما استعمله المعتزلة من آيات الصفات والرؤية ونحوها. فأولوها وحملوها على مجازات اللغة، فعندهم من صفات الله تعالى ما أسموها بصفات المجاز، قالوا: «فأما الذي يوصف الله تعالى به ومرادنا به غير حقيقة الوصف في نفسه فهو كثير، فمنه مريد وكاره وغضبان وراضٍ... فهذه صفات لا تدل على وجوب صفة يتصف بها، وإنما نحن متبعونَ للسمع الوارد بها، ولم يرد السمع إلاَّ على مجاز اللغة واتساعاتها، والمراد بكل صفة منها غير حقيقتها»[2].

ويقول مغنية ـ وهو إمامي معاصر ـ عن الإمامية: «والتزموا تأويل كل ظاهر للكتاب وللسنة مخالف لبديهة العقل»[3]. وعالمهم الآخر المظفر ـ وهو من المعاصرين ـ يذم الذين يقفون عند ظواهر النصوص المثبتة للصفات فيقول: «فإن أمثال هؤلاء المدعين جمدوا على ظواهر الألفاظ في القرآن الكريم، أو الحديث، وأنكروا عقولهم وتركوها وراء ظهورهم، فلم يستطيعوا أن يتصرفوا بالظواهر حسبما يقتضيه النظر والدليل وقواعد الاستعارة والمجاز»[4].

ويلاحظ أن للإمامية تأويل غالٍ لنصوص القرآن الكريم تمثَّل في

---

(١) انظر: خلاصة علم الكلام ـ د. عبدالهادي الفضلي ص(١٠).

(٢) كنز الفوائد ـ الكراجكي ج(١) ص(٧٨).

(٣) الوحدة الإسلامية أو التقريب بين المذاهب السبعة ـ عبدالكريم الشيرازي ص(٢٥٧).

(٤) عقائد الإمامية ـ محمد رضا المظفر ص(٦٠)، وأصول مذهب الشيعة ـ د. القفاري ج(١) ص(١١٧).

اعتقادهم بأن للقرآن معانٍ باطنة تخالف الظاهر، وهي تأويلات أقرب ما تكون للتأويلات الباطنية، وقد شاعت مقولة: «إن للقرآن ظهراً وبطناً»[(١)] في كتبهم وأصبحت أصلاً من أصولهم.

وهذه التأويلات والمعاني التي يحاولون إثباتها لا تعدوا أحد أمرين: إما إثبات إمامة الإثنى عشر، أو الطعن في مخالفيهم وتكفيرهم، وقد جاء في أصول الكافي في تفسير أئمتهم لقوله تعالى: ﴿قُلْ إِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّيَ ٱلْفَوَٰحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَنَ﴾ [الأعراف: آية ٣٣] أن الإمام قال: «إن القرآن له ظهر وبطن، فجميع ما حرّم الله تعالى في الكتاب هو الظاهر، والباطن من ذلك أئمة الجور، وجميع ما أحل الله تعالى في الكتاب هو الظاهر، والباطن من ذلك أئمة الحق»[(٢)].

إذاً فآيات الصفات والرؤية وآيات القدر كما سيأتي بيانها أولوها بتأويلات المعتزلة، وبقية النصوص كان لهم فيها تأويل خاص أقرب إلى تأويل الباطنية.

٣) رد الاحتجاج بخبر الواحد في العقائد:

لقد بين محمد الحسين آل كاشف الغطاء ـ وهو إمامي معاصر ـ منهج الإمامية في التعامل مع السنة عموماً فقال: «إنهم لا يعتبرون من السنة (أعني الأحاديث النبوية) إلا ما صح لهم من طرق أهل البيت عن جدهم... أما ما يرويه مثل أبي هريرة وسمرة ابن جندب ومروان بن الحكم...، ونظائرهم فليس لهم عند الإمامية من الاعتبار مقدار بعوضة»[(٣)].

هذا هو منهجهم العام في التعامل مع نصوص السنة، وهو ينطوي على نظرتهم إلى الصحابة ـ رضي الله عنهم ـ من غير أهل البيت، وهو موقف يدور بين السب واللعن والتكفير[(٤)].

---

(١) انظر: أصول مذهب الشيعة الإمامية الإثنى عشرية ج(١) ص(١٥٠ ـ ١٥٣)، والتشيع بين مفهوم الأئمة والمفهوم الفارسي، محمد البنداري ص(٨٥).

(٢) أصول الكافي: الكليني ت علي أكبر ج(١) ص(٣٧٤)، هامش، وانظر: أصول مذهب الشيعة ـ د. القفاري ج(١) ص(١٥٠).

(٣) أصل الشيعة وأصولها ص(٨٥).

(٤) انظر: الشيعة والسنة ـ إحسان إلهي ظهير ص(٢٧ ـ ٤٣).

والسنة عندهم هي كما يعرفونها بأنها: قول المعصوم أو فعله أو تقريره، والمعصوم عندهم هو النبي ﷺ والأئمة من آل البيت[1].

والحقيقة أن ضلالات الإمامية في السنة كدليل من أدلة الشرع كثيرة ليس هذا مجال ذكرها.

أما تأثرهم بالمعتزلة في هذه المسألة فهو قولهم: «والحجة في الأخبار ما أوجبه العلم من جهة النظر فيها بصحة مخبرها ونفي الشك فيه والارتياب»[2] والذي يفيد العلم عندهم هو الحديث المتواتر فإنه عندهم يفيد القطع بصحة صدور الخبر عن مصدره ـ الرسول أو الإمام ـ[3].

أما أخبار الآحاد فلا تفيد عندهم إلا الظن ولا يحتج بها في العقائد، يقول المرتضى وهو يرد على الأخباريين: «ألا ترى أن هؤلاء بأعيانهم قد يحتجون في أصول الدين من التوحيد، والعدل، والنبوة، والإمامة بأخبار الآحاد، ومعلوم عند كل عاقل أنها ليست بحجة»[4].

ويقول محمد جواد مغنية من معاصريهم: «أما أخبار الآحاد فليست بشيء في باب الأصول، وإن كان حجة في الفروع ـ[5]» هذا هو موقف الإمامية من أحاديث الآحاد وحجتهم هي أنها تفيد الظن، والظن لا يحتج به في العقائد، ولكن بعض الإمامية يرون أن خبر الواحد قد يفيد العلم إذا توفرت قرائن أخرى تعضده وتوجب العلم بصدقه، ولكن لو تعارض مع دليل العقل فإنه يؤول على ما يدل عليه العقل فيقدم العقل عليه[6].

---

(١) انظر: كفاية الأصول ـ الخراساني ص(٢٩٣)، وإسلامنا في التوفيق بين السنة والشيعة ـ د. مصطفى الرافعي ص(٧٩).

(٢) كنز الفوائد ـ الكراجكي ج(٢) ص(٢٨).

(٣) انظر: التشيع نشأته ومعالمه ـ هاشم الموسوي ص(٣٠١).

(٤) السرائر: الحلي ص(٥) نقلًا عن مصادر الاستنباط بين الأصوليين والأخباريين ـ الغراوي ص(٥٢).

(٥) الجوامع والفوراق بين السنة والشيعة ص(٩٧).

(٦) انظر: التشيع هاشم الموسوي ص(٣٠٠)، وخلاصة علم الكلام ـ الفضلي ص(٢٤٣، ٢٤٤).

ثانياً: التوحيد:

وقد ظهر تأثر الإمامية بالمعتزلة في الأمور التالية:

١) في تعريفهم للتوحيد، يقول ابن بابويه: «فأما توحيد الله تعالى ذكره: فهو توحيده بصفاته العلى، وأسمائه الحسنى كان كذلك إلهاً واحداً لا شريك له ولا شبيه»[١] ويظهر أثر المعتزلة هنا في التركيز على توحيد الله تعالى بالأسماء والصفات وجعل الشرك في عدم توحيده في الأسماء والصفات؛ لأنه كما يقولون: «إن لم يتوحد بها كان له شريك وشبيه»[٢].

ومن هنا جعلوا مراتب التوحيد أربعاً ليس فيها إشارة إلى توحيد الألوهية وهي: توحيد الذات، وتوحيد الصفات، وتوحيد الأفعال، وتوحيد الآثار[٣]، وإذا أشاروا إليه فليس لأنه أهم أنواع التوحيد، ومن هنا كان مذهبهم مليئاً بالوثنيات حين جعلوا الأئمة هم الواسطة بين الله وخلقه، وجعلوهم أيضاً هداة للناس، وربطوا قبول الدعاء بذكر أسمائهم، والاستغاثة بهم، والحج إلى قبورهم والطواف بها، والصلاة عند أضرحتهم، واتخاذ قبورهم قبلة، وغيرها من الأمور[٤].

٢) إثبات وجود الله بدليل الحدوث. يقول الطوسي: «لا يمكن الوصول إلى معرفة الله إلّا بالنظر في حدوث ما لا يدخل تحت مقدور المخلوقين، وهو الأجسام، والأعراض المخصوصة... ثم بيان أن لها محدثاً يخالفها فيكون ذلك علماً بالله»[٥].

ثم قرروا حدوث الأجسام بدليل المعتزلة العقلي فقالوا: «والأجسام كلها حادثة لعدم انفكاكها من جزئيات متناهية حادثة، فإنها لا تخلو من الحركة والسكون وكل منهما حادث وهو ظاهر»[٦]. ثم توصلوا بهذا الدليل

---

(١) التوحيد ص(٨٦).
(٢) المصدر السابق ص(٨٧).
(٣) عقائد الإمامية الإثنى عشرية ـ الزنجاني ـ ج(١) ص(٢٤).
(٤) انظر: أصول مذهب الشيعة ـ د. القفاري ج(٢) ص(١٤١ ـ ٥٢٥).
(٥) الاقتصاد فيما يتعلق بالاعتقاد ص(٤٢).
(٦) كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد ـ نصير الدين الطوسي ص(١٧٩).

إلى إثبات وجود الله فقالوا: «إذا ثبت حدوث الأجسام بما قدمناه، فالذي يدل على أن لها محدِثاً هو ما ثبت في الشاهد من أن الكتابة لا بد لها من كاتب... وإنما وجب ذلك فيها لحدوثها، فيجب أن تكون الأجسام إذا شاركتها في الحدوث أن تكون محتاجة إلى محدِث»[1]، ودليل حدوث الأجسام هو الأشهر عند الإمامية في إثبات وجود الله وإن كان بعض علمائهم قد استدل بغيره[2].

وقد سبق بيان استدلال المعتزلة بهذا الدليل وأهميته عندهم في أصل التوحيد، وهو يأخذ نفس الأهمية عند الإمامية، فهذا الحلي يقول في مسألة حدوث الأجسام: «هذه المسألة من أجل المسائل وأشرفها في هذا الكتاب، وهي المعركة العظيمة بين الأوائل والمتكلمين»[3].

٣) إثبات توحيد الله بدليل التمانع:

لقد اعتمد المعتزلة على إثبات أن الله واحد بدليل التمانع، وحقيقته عندهم:

أنه لو كان للعالم صانعان متماثلان في سائر الصفات ثم قُدِّر وقوع التمانع بينهما بأن يريد أحدهما تحريك جسم، والآخر يريد تسكينه لكان لا يخلو: إما إن يحصل مرادهما وذلك يؤدي إلى اجتماع الضدين، أو لا يحصل مرادهما، وذلك يقدح في كون الواحد الذي يثبت بالدلالة قادراً لذاته، أو يحصل مراد أحدهما دون الآخر فمن حصل مراده فهو الإله، ومن لم يحصل مراده فهو الممنوع[4].

وقد أخذ الإمامية بهذا الدليل، قال ابن بابويه: «الدليل على أن الصانع واحد لا أكثر من ذلك: أنهما لو كان اثنين لم يخل الأمر فيهما من أن

---

(١) الاقتصاد فيما يتعلق بالاعتقاد - الطوسي - ص(٤٩).

(٢) كدليل النظم، والإمكان، والحركة، والعلة، والمعلول، انظر: الإلهيات على هدي الكتاب والسنة والعقل، جعفر السبحاني ج(١) ص(٣٣ - ٦٦)، ونهاية الحكمة، السيد محمد الطباطبائي ص(٧١)، وعقائد المؤمنين - عادل العلوي ص(١٧ - ٢٠).

(٣) كشف المراد ص(١٨٠).

(٤) انظر: شرح الأصول الخمسة القاضي عبدالجبار ص(٢٧٨).

يكون كل واحد منهما قادراً على منع صاحبه مما يريده أو غير قادر، فإن كان كذلك فقد جاز عليهما المنع، ومن جاز عليه ذلك فمحدَث كما أن المصنوع محدَث، وإن لم يكونا قادرين لزمهما العجز والنقص وهما دلالات الحدث، فصح أن القديم واحد»[1].

وهو استدلال باطل، فإنهم من خلاله قد ساووا بين توحيد الربوبية وتوحيد الألوهية من حيث زعموا أن هذا الدليل هو معنى قوله تعالى: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَآ ءَالِهَةٌ إِلَّا ٱللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾ [الأنبياء: آية ٢٢]. فاعتقدوا أن توحيد الربوبية الذي قرروه بدليل التمانع هو توحيد الألوهية الذي بينه القرآن الكريم ودعت إليه الرسل وليس الأمر كذلك، بل التوحيد الذي دعت إليه الرسل وأنزلت به الكتب هو توحيد الإلهية المتضمن توحيد الربوبية وهو عبادة الله وحده لا شريك له[2].

٤) نفي صفات الله تعالى الذاتية:

وقد أخذ الإمامية كما هو الظاهر في كتبهم نفي الصفات الثابتة لله تعالى، واستخدموا طريقتين من طرق المعتزلة في نفي الصفات التالية:

الطريقة الأولى: طريقة النظّام والجاحظ من المعتزلة وهي جعل الصفات الذاتية عائدة إلى معنى السلب بمعنى أن الصفة تفسر بنفي نقيضها فحسب لا على أنها معنى ثابت لله تعالى[3].

وهذه الطريقة أخذ بها ابن بابويه الصدوق، يقول: «إذا وصفنا الله تبارك وتعالى بصفات الذات فإنما ننفي عنه بكل صفة منها ضدها، فمتى قلنا: إنه حي، نفينا عنه ضد الحياة وهو الموت، ومتى قلنا: إنه عليم نفينا عنه ضد العلم وهو الجهل، ومتى قلنا: إنه سميع نفينا عنه ضد السمع وهو الصمم...، ولو لم نفعل ذلك أثبتنا معه أشياء لم تزل معه... فلما جعلنا

---

(١) التوحيد ـ ابن بابوية ـ ص(٢٦٩)، وانظر: كنز الفوائد ـ الكراجكي ج(٢) ص(٥).
(٢) انظر: شرح العقيدة الطحاوية ـ ابن أبي العز ص(٢٨، ٢٩).
(٣) انظر: ص(٣٥) من البحث.

معنى كل صفة من هذه الصفات التي هي صفات ذاته نفي ضدها أثبتنا أن الله لم يزل واحداً لا شيء معه»[1].

الطريقة الثانية: وهي المشهورة في مؤلفات متأخري الإمامية هي طريقة أبي علي الجبائي من المعتزلة وقريب منها طريقة أبي الهذيل العلّاف، وهي طريقة الوحدة بين الذات والصفات أو جعل الصفات هي عين الذات وليست أوصافاً ومعاني لهذه الذات[2].

وهذه الطريقة ظهرت عند المفيد ومن جاء بعده، فهو يقول: «إن الله عز وجل اسمه، حي لنفسه لا بحياة، وأنه قادر لنفسه وعالم لنفسه لا بمعنى كما ذهب إليه المشبهة من أصحاب الصفات»[3] وقد تابعه كثير من الإمامية[4]، وكلهم يجعلون هذه الصفات هي عين الذات فهو عالم وحي بالذات... إلخ.

والإمامية في هذا النفي كعادتهم يسندونه إلى أئمتهم، فالمفيد يروي عن إمامهم الرضا أنه قال في التوحيد: «أول عبادة الله معرفته، وأصل معرفة الله جل اسمه توحيده، ونظام توحيده نفي التحديد عنه... ولا تحده الصفات»[5]. وفي رواية ابن بابويه «ونظام توحيد الله نفي الصفات عنه»[6] والحقيقة أن هذا لم يعتقده الأئمة، فخطب الإمام علي إن صحت نسبتها إليه فيها ذكر لهذه الصفات مثل: «عزت قدرته، ووسع سمعه الأصوات»، ومروى عن الإئمة الآخرين بالتواتر إثبات هذه الصفات[7].

---

(١) التوحيد ص(١٤٨).

(٢) انظر: ص(٣٥) من البحث.

(٣) أوائل المقالات ـ تعليق فضل الله الزنجاني ص(٥١، ٥٢)، (تبريز ـ إيران، الطبعة الأولى (١٣٦٣هـ).

(٤) انظر: كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد ـ الحلي ص(٣٢٠، ٣٢١)، وكنز الفوائد ـ الكراجكي، جـ(١) ص(٧٤)، وأسرار الآيات ـ صدر الدين الشيرازي ت محمد خواجوي ص(٣٨)، والاقتصاد فيما يتعلق بالاعتقاد ـ الطوسي ص(٦٢ ـ ٦٨)، وعقائد الإسلام محمد باقر المجلسي ت سالم الكاظمي ص(٤٤).

(٥) الأمالي ص(٢٥٣ ـ ٢٥٦).

(٦) التوحيد ص(٣٥).

(٧) انظر: مختصر التحفة الإثني عشرية، الألوسي ت محب الدين الخطيب ص(٨٠).

وقد استدل الإمامية على نفي الصفات الذاتية بأدلة المعتزلة ومنها:

أ) من النقل: استدلوا بالآيات الدالة على تنزيه الله تعالى عن المثيل والشبيه والند[1]، كقوله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾ [الشورى: آية ١١]، وقوله: ﴿وَلَمْ يَكُن لَّهُ كُفُوًا أَحَدٌ ﴿٤﴾﴾ [الإخلاص: آية ٤].

ب) واستدلوا بأدلتهم العقلية ومنها:

١) استلزام تعدد القدماء، يقول السبحاني ـ وهو إمامي معاصر ـ: «إن القول بزيادة الصفات على الذات لا يخلو من مفاسد عقلية أظهرها أنه يستلزم وجود قدماء ثمانية حسب تعدد صفاته تعالى»[2].

٢) استلزام احتياج الله وافتقاره إليها، قالوا: «إن كون الصفات عندهم غير الذات عين القول باحتياجه في العلم والإيجاد إلى غيره»[3].

٣) بدعة التركيب فقد قرروا أن الواجب ـ وهو الله تعالى على حد تعبيرهم ـ بسيط وتركبه مستحيل ثم قالوا: «لو كانت الصفة زائدة على الذات لكان الواجب فاقداً لكمال في ذاته، فلزم تركبه من الوجود والعدم، وذلك مستحيل لأصل اجتماع النقيضين»[4]. ولهم تعليل آخر في نفي التركيب، قالوا: «وأما أنه غير مركب، أن كل مركب يحتاج إلى أجزائه، وكل مفتقر إلى الأجزاء ممكن، ولو كان الواجب مركباً كان ممكناً»[5].

وقد تقدم عرض هذه الشبة الاعتزالية والإجابة عنها[6].

---

(١) انظر: العقائد الإسلامية محمد جواد ص(١٢٤، ١٢٥).

(٢) معالم التوحيد في القرآن الكريم ـ جعفر السبحاني ص(٢٨٨)، والقدماء الثمانية أي الصفات وهي: القدرة، والعلم، والحياة، والإرادة، والإدراك، والقدم، والبقاء، والكلام. انظر: العقائد الإسلامية ص(١٢٧).

(٣) معالم التوحيد ص(٢٨٨).

(٤) الفلسفة العليا ـ رضا الصدر ص(٣٨٦).

(٥) نهاية الفلسفة الإسلامية ـ إبراهيم الزنجاني ص(٧٧)، والإمكان عندهم دليل حدوث.

(٦) انظر: ص(٤١ ـ ٤٢) من البحث.

٤) تأويل الصفات الخبرية:

كذلك عمدت الإمامية إلى النصوص القاطعة التي لم تستطع ردها والتي أثبتت لله تعالى صفاتٍ ذاتية أو فعلية، فتأولوا ظاهر تلك الصفات وحرفوا معانيها إلى معانٍ أخرى لا يدل عليها ظاهر النص.

فمن الصفات الذاتية الخبرية التي أولوها بتأويل المعتزلة، الوجه، واليد، والعين، والساق والجنب، وغيرها من الصفات، ومن صفات الأفعال الاستواء، والنزول، ونحوها، يقول الزنجاني وهو إمامي معاصر: «قال الشيعة الجعفرية الإثنى عشرية، إن ما ورد في القرآن من نسبة الوجه واليد والاستواء لله تعالى كلها مجازات استعملت في غير معانيها الحقيقية... وأن استعمال اليد والوجه والساق والاستواء في وصف الله تعالى على معانيها الحقيقية يوجب التجسيم»[١].

لقد أول الإمامية الوجه في قوله تعالى: ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ﴾ بأن المراد بالوجه هنا الذات[٢]، وأولوا اليد في قوله تعالى: ﴿لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ﴾ بأن المراد باليد النعمة والقوة[٣].

وأولوا العين في قوله تعالى: ﴿تَجْرِي بِأَعْيُنِنَا﴾ [القمر: آية ١٤] بأن المراد بعلمنا أو بأمرنا[٤]، وأولوا الساق في قوله تعالى: ﴿يَوْمَ يُكْشَفُ عَن سَاقٍ﴾ [القلم: آية ٤٢] بأن المراد الشدة والأهوال واشتداد الأمر[٥].

أما الصفات الفعلية التي أولوها، فمنها: المجيء في قوله تعالى: ﴿وَجَاءَ رَبُّكَ وَالْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا ﴿٢٢﴾﴾ فقالوا: المراد بذلك: وجاء أمر

---

(١) عقائد الإمامية الإثنى عشرية (١٢٤/٢، ١٢٥).

(٢) مجمع البيان في تفسير القرآن ـ أبي علي الطبرسي (٢٦٩/٧).

(٣) انظر: التوحيد ـ ابن بابويه الصدوق ص(١٥٣).

(٤) انظر: تفسير القمي ـ أبي الحسين علي لقمي ت طيب الموسوي (٣٥١/٢)، والتوحيد ـ ابن بابويه ص(١٦٤)، والاقتصاد فيما يتعلق بالاعتقاد ـ الطوسي ص(٧٢).

(٥) انظر: مجمع البيان في تفسير القرآن (٣٣٨/١).

ربك»[1]. والاستواء في قوله تعالى: ﴿ٱلرَّحۡمَٰنُ عَلَى ٱلۡعَرۡشِ ٱسۡتَوَىٰ ⁅٥⁆﴾ بأن المراد كما قال الطوسي: معناه استولى عليه لمّا خلقه كما قال الشاعر:

قد استوى بشر على العراق ... من غير سيفٍ أو دم مهراق[2]

وهم في الأصل قد تأولوا صفة العلو والفوقية كقوله تعالى: ﴿وَهُوَ ٱلۡقَاهِرُ فَوۡقَ عِبَادِهِۦ﴾ [الأنعام: آية ٦١] بأنه ليس المراد منها الفوقية الحسية وإنما المراد كمال قدرته[3].

وردَّ الإمامية حديث النزول الثابت وقالوا: يكفي في رد روايته أنها مخالفة لحكم العقل باستحالة الحركة والسكون على الله سبحانه[4].

فالإمامية تأثروا بالمعتزلة في هذا التأويل بل أخذوا في كل آية بتأويلهم، وإن كانوا أحياناً يصرفون بعض النصوص السابقة إلى أئمتهم كقولهم في تأويل الوجه واليد والجنب بأن المراد بها الأئمة[5].

كذلك أولوا غضب الله تعالى في مثل قوله تعالى: ﴿وَمَن يَحۡلِلۡ عَلَيۡهِ غَضَبِي فَقَدۡ هَوَىٰ﴾ [طه: آية ٨١] بأن المراد به العقاب، والرضا في قوله تعالى: ﴿رَّضِيَ ٱللَّهُ عَنۡهُمۡ﴾ بأن المراد الثواب[6]. وهم غالباً في تأويلهم لهذه الآيات يسندون هذا التأويل إلى أئمتهم بل هم يسندون كل ضلال هم عليه إلى أئمتهم.

هذه أهم مظاهر تأثر الإمامية بالمعتزلة في صفات الله تعالى.

٥) القول بخلق القرآن الكريم:

---

(١) انظر: التوحيد ص(١٦٢).
(٢) انظر: الاقتصاد فيما يتعلق بالاعتقاد ص(٧٢)، وتقدم تخريج البيت ص(٤٤).
(٣) انظر: دراسات في العقائد الإسلامية ـ محمد جعفر ص(١٧٤).
(٤) انظر: المرجع السابق ص(١٧٧).
(٥) انظر: التوحيد ص(١٥٠ ـ ١٦٤).
(٦) انظر: التوحيد ص(١٦٨ ـ ١٧٠).

لقد أخذ الإمامية بقول المعتزلة في صفة الكلام الثابتة لله تعالى. فقرروا أن كلام الله تعالى حادث ومخلوق، وهذا ابن بابويه ينسب إلى أحد أئمتهم قوله: «كان عز وجل ولا متكلم ولا مريد ولا متحرك ولا فاعل جل وعز ربنا، فجميع هذه الصفات محدَثة عند حدوث الفعل منه»[1].

ويقول الحلِّي: «العقل والسمع متطابقان على أن كلامه تعالى محدَث ليس بأزلي»[2]، وهذا هو المشهور في عقيدة الإمامية، وقد اعترف أحد علمائهم بأن الإمامية يلتقون مع المعتزلة في القول بأن كلام الله تعالى محدَث[3].

ثم إنهم قالوا بقول المعتزلة في حقيقة الكلام الذي يتصف به الله تعالى، فقالوا: «أما هو تعالى فإنه يتكلم بخلق الأصوات والكلمات في بعض مخلوقاته فتنطق بما يريد، وتتكلم بما يدل على إرادته مثال ذلك كلامه مع النبي موسى ـ عليه السلام ـ كما في القرآن ﴿وَكَلَّمَ ٱللَّهُ مُوسَىٰ تَكۡلِيمٗا﴾ [النساء: آية ١٦٤] فإنه تعالى خلق الكلام في الشجرة»[4].

ومع أن القول بحدوث كلام الله تعالى هو المشهور عند الإمامية فقد وجد فيهم من يقول بقدم كلام الله النفسي الذي لا يتكون من الأصوات والحروف وهو بهذا يوافق الأشاعرة[5].

وبعد أن قرر الإمامية عقيدة المعتزلة في كلام الله تعالى رتبوا عليها القول بخلق القرآن الكريم كما فعل المعتزلة، وكان هذا هو آخر ما استقر عليه قولهم في القرآن، وهو من إحداث متأخري الإمامية الذين تأثروا بالمعتزلة، وإلاَّ فليس في أئمة أهل البيت من يقول بخلق القرآن وهذا ما

---

(١) المصدر السابق ص(٢٢٧).

(٢) نهج الحق وكشف الصدق ص(٦).

(٣) انظر: الشيعة بين الأشاعرة والمعتزلة ـ هاشم الحسني ص(١٦٥).

(٤) عقائد الإمامية الإثنى عشرية ص(٢/١٢١).

(٥) انظر: تلخيص المحصل المعروف بنقد المحصل ـ نصر الدين الطوسي ص(٢٨٩ ـ ٣٠٧).

تثبته رواياتهم، ففي كتاب التوحيد رواية عن جعفر الصادق يقول فيها: «والقرآن كلام الله غير مخلوق»[1]، وغيرها من الروايات، لكن متأخري الإمامية أخذوا في تأويل هذه الروايات، فابن بابويه جعل مراد الأئمة من كون القرآن غير مخلوق: أي غير مكذوب، وليس المراد غير محدَث[2]، والسبحاني يعتذر للأئمة عن عدم خوضهم في القرآن والاكتفاء بقولهم إنه كلام الله: بإنهم رأوا أن الخوض فيها ليس لصالح الإسلام، ثم قال: «ولكنهم عليهم السلام عندما أحسوا بسلامة الموقف، أدلوا برأيهم في الموضوع، وصرحوا بأن الخالق هو الله وغيره مخلوق والقرآن ليس نفسه سبحانه...، فيكون لا محالة مخلوقاً»[3].

وقد استدل الإمامية على قولهم بخلق القرآن بأدلة المعتزلة النقلية وشبههم العقلية.

فمن النقل: استدلوا بقوله تعالى: ﴿مَا يَأْتِيهِم مِّن ذِكْرٍ مِّن رَّبِّهِم مُّحْدَثٍ﴾ [الأنبياء: آية ٢] فقالوا: المراد محدَث بذاته بشهادة أنه وصف للذكر[4]، وقوله تعالى: ﴿وَلَئِن شِئْنَا لَنَذْهَبَنَّ بِالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ﴾ [الإسراء: آية ٨٦] وقوله تعالى: ﴿مَا نَنسَخْ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِّنْهَا أَوْ مِثْلِهَا﴾ [البقرة: آية ١٠٦] قالوا في الآيتين: «وماله مثل، أو جاز أن يعدم بعد وجوده فحادث لا محالة»[5].

واستدلوا بالآيات التي وصفت القرآن بأنه ينسخ وينسى، وبأنه مفصل، ومحكم، وموصل، وبأنه عربي، وهي كلها كما يقولون تدل على أن القرآن فعل الله؛ لأن تلك الأوصاف من علامات الحوادث والأفعال[6].

---

(١) الصدوق، ص(٢٢٧).

(٢) انظر: التوحيد ص(٢٢٩).

(٣) الإلهيات على هدي الكتاب والسنة والعقل (٢١٩/١).

(٤) انظر: المرجع السابق (٢١٠/١).

(٥) انظر: التوحيد ص(٢٢٦).

(٦) انظر: روضة الواعظين ـ النيسابوري ص(٣٤، ٣٥)، وخلاصة علم الكلام ـ الفضلي ص(١٣٧).

واستدلوا كذلك بشبه المعتزلة العقلية على خلق القرآن ومنها:

١) قالوا: إن القرآن مركب من الحروف والأصوات، ويمتنع اجتماع حرفين في السماع دفعة واحدة، فلا بد أن يكون أحدهما سابقاً على الآخر، والمسبوق حادث بالضرورة، والسابق على الحادث بزمان متناه حادث بالضرورة[١].

٢) شبهة التجسيم والتشبيه حين قالوا: إن الكلام الذي يكون بقرع الأصوات ليس هو الكلام الذي يجب أن يتصف الله تعالى به؛ لأن الصوت من صفات الممكنات ولا يمكن أن يتصف بها واجب على حد تعبيرهم[٢].

٣) أن القرآن الكريم كما يقولون: لو كان قديماً لزم منه العبث الممتنع في حقه تعالى؛ وذلك أنه لو كان القرآن أزلياً كانت أوامره مثله فيكون قد حصل الأمر والنهي من دون وجود مكلفين يخاطبون بهذه التكاليف، لأنه لا مكلف في الأزل فيكون هذا من العبث، وهو قبيح فيمتنع في حقه فيبطل كون القرآن قديماً، وإذا بطل كونه قديماً ثبت حدوثه وخلقه[٣].

٦) نفي الرؤية:

تلقى الإمامية كذلك من المعتزلة قولهم بنفي الرؤية، وهذا القول هو أيضاً في متأخريهم المتأثرين بالمعتزلة، وأما المتقدمين فكما قال شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله: «فجمهور قدمائهم يثبت الرؤية»[٤] فالمتأخرون صرحوا بنفي رؤية الله تعالى في الآخرة مطلقاً وأولوا الرؤية الثابتة في النصوص بالعلم[٥].

---

(١) انظر: نهج الحق وكشف الصدق، الحلي ص(٦١).

(٢) انظر: الفلسفة الإسلامية محمد رضا المظفر ص(١٤١)، والتوحيد دراسة معاصرة أبي القاسم الديباجي ص(٩٦).

(٣) انظر: خلاصة علم الكلام ص(١٣٥، ١٣٦).

(٤) منهاج السنة (٢/٢١٥).

(٥) انظر: التوحيد ـ الصدوق ص(١٢٠).

يقول الطوسي: «ولا يجوز عليه تعالى الرؤية بالبصر»[1]. وهذا القول هو عند كل متأخري الإمامية[2]. واستدل الإمامية بأدلة المعتزلة على نفي الرؤية النقلية منها والعقلية:

فمن النقل استدلوا بقوله تعالى: ﴿لَّا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ﴾ [الأنعام: آية ١٠٣]. قالوا: إن الله تمدح بنفي الإدراك عن نفسه، وكل تمدح تعلَّق بنفي فإثباته لا يكون إلا نقصاً[3]. واستدلوا بقوله تعالى لموسى عليه السلام: ﴿لَن تَرَانِي﴾ [الأعراف: آية ١٤٣] قالوا: إن لن هنا للنفي المؤبد، وإذا امتنعت الرؤية في حق موسى عليه السلام، ففي حق غيره أولى[4]، وقالوا: إن الله تعالى أنزل على قوم موسى العقاب والذم حين سألوه رؤيته[5]، فقال تعالى: ﴿فَأَخَذَتْهُمُ الصَّاعِقَةُ بِظُلْمِهِمْ﴾.

واستدلوا بأدلة المعتزلة العقلية على نفي الرؤية، ومن تلك الأدلة:

١) دليل المقابلة: يقول الطوسي: «ولا يجوز عليه تعالى الرؤية بالبصر، لأن من شرط صحة الرؤية أن يكون المرئي نفسه أو محله مقابلًا للرائي بحاسة، أو في حكم المقابل، والمقابلة تستحيل عليه، لأنه ليس بجسم، ومقابلة محله أيضاً، فيستحيل عليه لأنه ليس بعرض على ما بيَّناه»[6].

٢) دليل استلزام الجهة: قالوا في علة انتفاء الرؤية عنه سبحانه: «لأن كل مرئي فهو في جهة يشار إليه بأنه هناك أو هنا، ويكون مقابلًا أو في حكم المقابل، ولما انتفى هذا المعنى عنه تعالى انتفت رؤيته»[7].

---

(١) الاقتصاد فيما يتعلق بالاعتقاد ص(٧٤).

(٢) انظر: كشف المراد - الطوسي ص(٣٢١)، ونهج الحق وكشف الصدق ص(٤٦)، وزاد المسافرين في أصول الدين - أحمد الإحسائي ص(٣٦)، والتوحيد - الديباجي ص(١٠١).

(٣) انظر: الاقتصاد فيما يتعلق بالاعتقاد، الطوسي ص(٧٥).

(٤) انظر: كشف الحق ونهج الصدق، الحلي ص(٤٨).

(٥) المصدر السابق ص(٤٨).

(٦) الاقتصاد فيما يتعلق بالاعتقاد ص(٧٤، ٧٥).

(٧) كشف المراد: الطوسي ص(٣٢١، ٣٢٢).

٣) ذكروا من أسباب انتفاء الرؤية عنه، أن الرؤية البصرية لا تتحقق إلا بشرائط وهي: سلامة الحاسة، والمقابلة أو حكمها، وعدم القرب المفرط، وعدم البعد المفرط، وعدم وجود الحجاب، وعدم الشفافية، وتعمد الرائي للرؤية، ووقوع الضوء عليه، وهذه أمور لا تكون إلَّا في الأجسام، والله ليس بجسم فتنتفي عنه الرؤية[١].

ثم إن الإمامية أخذت بتأويلات المعتزلة في النصوص التي أثبتت رؤية المؤمنين لربهم في الآخرة.

فقالوا في قوله تعالى: ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَاضِرَةٌ ﴿٢٢﴾ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ ﴿٢٣﴾﴾ [القيامة: الآيتان ٢٢ ـ ٢٣] يعني «مشرقة تنتظر ثواب ربها»[٢]. وقالوا في قوله تعالى: ﴿لِّلَّذِينَ أَحْسَنُوا الْحُسْنَىٰ وَزِيَادَةٌ﴾ [يونس: آية ٢٩]. إن الزيادة هي مضاعفة الثواب بجمع ثواب الدنيا والآخرة، وإثابتهم بأحسن أعمالهم في الدنيا والآخرة[٣]، وقالوا: إن الأحاديث الدالة على الرؤية إنما هي أخبار الآحاد لا تصلح لإثبات شيء من أصول الدين، وهي ضعيفة ولا تقوى على دلائل الرؤية العقلية[٤].

بهذا يكون قد ظهر تأثر الإمامية بالمعتزلة في أصل التوحيد ومسائله.

ثالثاً: في العدل:

العدل عند الإمامية هو الأصل الثاني من أصولهم كما هو عند المعتزلة، وقد تأثرت فيه الإمامية بالمعتزلة إلى حدٍ كبير، ولعل أبرز مظاهر تأثرهم بالمعتزلة في أصل العدل كانت فيما يلي:

أولًا: في تعريف العدل من حيث إنه صفة الله تعالى، فقالوا:

---

(١) انظر: نهج الحق ص(٤٠ ـ ٤٧).

(٢) التوحيد ـ الصدوق ص(١١٦)، ومجمع البيان (٣٩٧/١٠).

(٣) انظر: تفسير القمي (٣٣٩/١).

(٤) انظر: خلاصة علم الكلام ص(٢٤٠ ـ ٢٤٤).

«تنزيه الله تعالى من فعل القبيح، والإخلال بالواجب»[1].

ثانياً: من حيث مسائله التي ذكرها الإمامية أخذاً عن المعتزلة وهي:

١) تنزيه الله تعالى عن فعل القبيح:

يقول كاشف الغطاء: «والله تعالى منزه عن فعل القبيح كما يشهد بذلك العقل الصحيح»[2]. ثم جعلوا من القبائح التي يتنزه الله عنها أفعال العباد، والتكليف بما لا يطاق إضافة إلى الظلم، والفعل لا لغرض[3]، وهم بهذا قد تأثروا بالمعتزلة حين جعلوا من القبائح مشيئة الله لأفعال العباد، وتكليفهم بما لا يطيقون.

فاستدلوا على هذا التنزيه بأدلة المعتزلة النقلية والعقلية.

فاستدلوا من النقل بقوله تعالى: ﴿وَأَنَّ ٱللَّهَ لَيْسَ بِظَلَّٰمٍ لِّلْعَبِيدِ﴾ [آل عمران: آية ١٨٢] وقوله: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يَأْمُرُ بِٱلْعَدْلِ وَٱلْإِحْسَٰنِ وَإِيتَآيِٕ ذِى ٱلْقُرْبَىٰ وَيَنْهَىٰ عَنِ ٱلْفَحْشَآءِ وَٱلْمُنكَرِ وَٱلْبَغْىِ﴾ [النحل: آية ٩٠] وغيرها من الآيات[4].

واستدلوا كذلك بدليل المعتزلة العقلي على هذا التنزيه، وهو كما قال الطوسي: «فالذي يدل على أنه لا يفعله ـ القبيح ـ علمه بقبح القبائح، وعلمه بأنه غني عنه، والعالم بقبح القبيح، وبأنه غني عنه لا يجوز أن يختاره»[5].

٢) نفي القدر:

ذكر أبو الحسن الأشعري أن الرافضة في أعمال العباد ثلاث فرق:

---

(١) الاقتصاد فيما يتعلق بالاعتقاد ـ الطوسي ص(٨٤).

(٢) العقائد الجعفرية، مهدي شمس الدين ص(١٧).

(٣) انظر: العدل دراسة معاصرة، أبي القاسم الديباجي ص(٢٥، ٢٦)، وعقائد الإمامية ـ المظفر ص(٦٤).

(٤) انظر: العقائد الإسلامية ـ محمد جواد مالك ص(١٥٧، ١٥٨)، والعدل ـ الديباجي ص(٢٧ ـ ٢٩).

(٥) الاقتصاد فيما يتعلق بالاعتقاد ص(٨٨).

١) الفرقة الأولى: منهم، وهو «هشام بن الحكم» وأتباعه، قالوا: إن أعمال العباد مخلوقة لله تعالى، وحكي عن هشام أنه كان يقول: «إن أفعال الإنسان اختيار له من جهة أنه أرادها واكتسبها، واضطراراً من جهة أنها لا تكون منه إلّا عند حدوث السبب المهيج عليها».

٢) **الفرقة الثانية**: يزعمون أنه لا جبر كما قال الجهمي، ولا تفويض كما قالت المعتزلة، وقالوا: إن هذا هو المروي عن الأئمة.

٣) **الفرقة الثالثة**: منهم، يزعمون أن أعمال العباد غير مخلوقة لله، وهذا قول قومٍ يقولون بالاعتزال والإمامة[١].

والقول الثالث هو الذي عليه أكثر الإمامية المتأثرين بالمعتزلة، فقولهم: إن العبد يخلق أفعاله ولا دخل لله تعالى في أقوالهم وأفعالهم الإرادية[٢] يقول الكراجكي: «فصل: من القول في أن الله تعالى لم يخلق أفعال العباد، وأنها فعلٌ لهم على سبيل الإحداث والإيجاد»[٣]. ثم يقرر مذهب المعتزلة ويستدل بأدلتهم[٤].

ومتأخروا الإمامية رغم تأثرهم بالمعتزلة في هذه القضية، إلاً أنهم يسوقون في كتبهم الروايات الكثيرة عن أئمتهم والتي تبين اعتقاد أئمتهم في أفعال العباد، والتي تخالف ما عليه المتأخرون، وهي إن لم تكن عقيدة أهل السنة فهي تقترب منها، فإنها تنص على إثبات القدر وهو ما كان عليه متقدموهم، ومن تلك الروايات ـ مثلاً ـ ما في كتاب التوحيد: «عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: إن الله خلق الخلق فعلم ما هم صائرون إليه، وأمرهم ونهاهم، فما أمرهم به من شيء فقد جعل لهم السبيل إلى الأخذ به، وما نهاهم عنه من شيء فقد جعل لهم السبيل إلى تركه، ولا يكونوا

---

(١) انظر: مقالات الإسلاميين (١/١٤٤، ١١٥).

(٢) انظر: مختصر التحفة الإثنى عشرية ـ الألوسي ص(٩٠).

(٣) كنز الفوائد (١/١١٢).

(٤) انظر: المصدر السابق (١/١١٢ ـ ١١٤).

آخذين ولا تاركين إلا بإذن الله»[1] وروي عنه أنه قال: «لا جبر ولا تفويض، ولكن أمر بين أمرين»[2]. وغيرها من الروايات.

تلك الروايات لم تزل تذكر في كتب المتأخرين من الإمامية رغم قول أكثرهم بمذهب المعتزلة، ولكن المتأثرين بالمعتزلة كان لهم من هذه الروايات عدة مواقف:

١) الموقف الأول هو موقف التأويل وصرف تلك الروايات إلى ما يوافق القول بنفي خلق الأفعال عن الله وإثبات خلقها للإنسان، وهذا ما قام به ابن بابويه، فهو يرتضي قول جعفر الصادق: «لا جبر ولا تفويض، ولكن أمر بين أمرين ثم يقرر من خلال مفهوم النص عقيدة الإمامية فيقول: «اعتقادنا في أفعال العباد أنها مخلوقة لله خلق تقدير لا خلق تكوين، ومعنى ذلك أنه لم يزل الله عالماً بمقاديرها»[3].

فالمفهوم من كلامه هو أن الله سبحانه وتعالى عالم بمقادير أعمال الناس فحسب، وليس فيه ذكر لمشيئة الله وخلق أعمال العباد، وهو في الوقت نفسه ينفي عنه خلق التكوين لأعمال العباد وهو الإيجاد والإحداث، ومعلوم أن المعتزلة تقر بالعلم ولا تنفيه عن الله تعالى لكنها تنفي المشيئة والخلق[4]، فهو يقرر عقيدة المعتزلة بطريق غير مباشر على أن هذا هو مفهوم نصوص الأئمة.

٢) ومن الإمامية من وقف من هذه النصوص موقف الرد لهذه النصوص والقول بأنها غير معمول بها، ولا مرضية الإسناد، وأن الأخبار الصحيحة المنقولة عن الأئمة هي بخلاف ما اشتهر عنهم من الإثبات، هذا هو موقف المفيد[5]، وقد أخذ ينقد تلك الروايات التي جمعها الصدوق عن الأئمة، ثم ساق روايات أخرى عنهم تثبت أن أفعال العباد حادثة لهم ومن

---

(١) التوحيد ـ الصدوق ص(٣٥٩).

(٢) عقائد الإمامية ـ المظفر ص(٦٨).

(٣) انظر: التوحيد ص(٤١٦).

(٤) انظر: القضاء والقدر ـ المحمود ص(٢٠٥).

(٥) انظر: تصحيح اعتقادات الصدوق ص(٢٧، ٢٨).

جهتهم[1]، وأصبح القول بأن أفعال العباد مخلوقة من جهتهم هو المشهور عند الإمامية[2] مستدلين على ذلك بأدلة المعتزلة النقلية والعقلية.

فمن النقل: استدلوا بالآيات التي أسندت الفعل إلى الفاعل نفسه أي العبد كقوله تعالى: ﴿فَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ (٧) وَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُ (٨)﴾ [الزلزلة: الآيتان ٧، ٨] والآيات التي تعلق أفعال العباد على مشيئتهم كقوله تعالى: ﴿فَمَن شَآءَ فَلْيُؤْمِن وَمَن شَآءَ فَلْيَكْفُرْ﴾ [الكهف: آية ٢٩]. والآيات التي تنزه فعل الله تعالى عن التفاوت كقوله تعالى: ﴿مَّا تَرَىٰ فِى خَلْقِ ٱلرَّحْمَٰنِ مِن تَفَٰوُتٍ﴾ [الملك: آية ٣٠]. والآيات التي تحث الإنسان على الاستعانة بالله كقوله تعالى: ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ (٥)﴾ [الفاتحة: آية ٥] وغيرها من الآيات[3]، ووجهوها بتوجيهات المعتزلة، وأخذوا من أدلة المعتزلة العقلية ما يلي:

١) دليل الدواعي والقصود، يقول الطوسي: «الدليل على ذلك وجوب وقوعها بحسب دواعينا وأحوالنا، وانتفائها بحسب صوارفنا وكراهيتنا، فلولا أنها فعلنا لما وجب ذلك كما لا يجب ذلك في طولنا وقصرنا وخلقنا وهيئاتنا، ولا يجب في أفعال غيرنا لما لم تكن متعلقة بنا»[4].

٢) يقول الطوسي: «ومما يدل على أن الواحد محدِث لأفعاله، أنه يحسن مدحنا على بعض الأفعال، وذمنا على بعض؛ لأن من فعل الطاعة يحسن مدحه، ومن فعل الظلم يحسن ذمه، ولا يحسن مدحه، ولا ذمه على طوله وقصره وحسنه وقبحه، وإنما كان ذلك الأول متعلق بنا، والثاني

---

(١) انظر: أصول العقيدة بين المعتزلة والشيعة الإمامية ـ د. عائشة المناعي ص(٢٧٠).

(٢) انظر: إنقاذ البشر من الجبر والقدر ـ المرتضى ضمن رسائل العدل والتوحيد ت محمد عمارة (١/٢٩٦ ـ ٢٩٩)، والاقتصاد فيما يتعلق بالاعتقاد ص(٩٦)، ونهج الحق وكشف الصدق ص(١٠١)، وكشف المراد ـ الطوسي ص(٢٣٢) وبعدها، وعقائد الإمامية الإثنى عشرية (٢/١٣٣).

(٣) انظر جملة أدلتهم في: إنقاذ البشر من الجبر والقدر ص(٢٩٩ ـ ٣٠٤)، ونهج الحق وكشف الصدق ص(١٠٥ ـ ١١٣).

(٤) الاقتصاد فيما يتعلق بالاعتقاد ص(٩٧).

غير متعلق بنا، لا شيء سواه»[1].

٣) يقول المرتضى: «وأما حجة العقول على أن الله لم يفعل أفعال العباد، وأن فعل العبد غير خلق رب العالمين، فهو: أنا وجدنا من أفعال العباد ما هو ظلم وعبث وفساد، وفاعل الظلم ظالم، وفاعل العبث عابث، وفاعل الفساد مفسد، فلما لم يجز أن يكون الله مفسداً، علمنا أنه لا يفعل الظلم ولا العبث ولا الفساد»[2].

٤) ويقول المرتضى أيضاً في نفي خلق الله لفعل العبد: «لأنه لو كان كذلك كان لا يجوز إرسال الرسل وإنزال الكتب، ولبطل الأمر والنهي والوعد والوعيد والحمد والذم لأنه لا فعل للعباد»[3].

٥) قالوا: «وأيضاً فإن الله لا يجوز أن يعذب العباد على فعله، ولا يعاقبهم على صنعه، ولا يأمرهم بأن يفعلوا خلقه، فلما عذبهم على الكفر، وعاقبهم على الظلم وأمرهم بأن يفعلوا الإيمان، علمنا أن الكفر والظلم والإيمان ليس من فعل الله ولا من صنعه»[4].

هذه هي أهم الشبه العقلية التي استدلوا بها وهي شبه اعتزالية بحتة تقدم عرضها والإجابة عليها[5].

وقد ذكر د. ناصر القفاري أنه رغم انتشار القول بنفي القدر في متأخري الرافضة إلاَّ أنه يوجد من علمائهم المتأخرين من يقول بإثباته[6]، ومنهم محمد رضا المظفر الذي يقول: «إن أفعالنا من جهة هي أفعالنا حقيقة ونحن أسبابها الطبيعية، وهي تحت قدرتنا واختيارنا، ومن جهة أخرى هي مقدورة لله تعالى وداخله في سلطانه... فلم يجبرنا على أفعالنا حتى يكون

---

(١) المصدر السابق ص(٩٩)، وكنز الفوائد ـ الكراجكي (١/١١٢).

(٢) إنقاذ البشر من الجبر والقدر ص(٣٠٦).

(٣) المصدر السابق ص(٣٠٨).

(٤) المصدر السابق ص(٣٠٦، ٣٠٧).

(٥) انظر: ص(٦٨ ـ ٨٣) من البحث.

(٦) انظر: أصول مذهب الشيعة الإمامية (٢/٦٤٥).

قد ظلمنا في عقابنا على المعاصي، لأن لنا القدرة والاختيار فيما نفعل، ولم يفوض إلينا خلق أفعالنا حتى يكون قد أخرجها عن سلطانه، بل له الخلق والحكم والأمر، وهو قادر على كل شيء ومحيط بالعباد»[1].

ثم إن الإمامية رتبوا على نفي القدر بعض الأمور التي قال بها المعتزلة ومنها:

١) قولهم في الهداية والإضلال، فقد تأولوا هداية الله تعالى للمؤمنين بأنها زيادة ثوابهم وهدايتهم إلى الجنة يوم القيامة، وأما هداية غير المؤمنين فهو هدى دلالة وبيان[2].

وتأولوا الإضلال للكافرين بأنه عقابهم وإهلاكهم حساباً على أعمالهم[3].

٢) قولهم في الاستطاعة أو القدرة، يقول الطوسي: «ذهبت الإمامية والمعتزلة إلى أن القدرة التي للعبد متقدمة على الفعل»[4].

٣) قولهم في التكليف بما لا يطاق: فقد جعلوا من عدل الله تعالى أنه لا يكلف البشر غير ما هو في وسعهم وطاقتهم[5]. وهم يربطونها بقضية تقدم الاستطاعة مطلقاً على الفعل ولهذا قالوا: لو لم تتقدم عليه لكان تكليفاً بما لا يطاق، ومثّلوا لذلك بتكليف الكافر الإيمان فلو لم تكن القدرة عنده سابقة على الفعل لكان تكليفه لا يصح لأنه تكليف بما لا يطاق»[6].

٣) التحسين والتقبيح العقليان:

---

(١) عقائد الإمامية ص(٦٨).

(٢) انظر: التوحيد ص(٤١٣)، وإنقاذ البشر ص(٣٢٤).

(٣) انظر: إنقاذ البشر ص(٣٢٥)، ومعرفة العدل الإلهي ـ ناصر الشيرازي ـ ترجمة جعفر الخليلي ص(٧٥).

(٤) نهج الحق ص(١٢٩).

(٥) انظر: عقيدتنا وواقعنا نحن المسلمين الجعفريين العلويين ـ عبدالرحمن الخير ص(٢٠).

(٦) انظر: نهج الحق ص(١٢٩).

والإمامية أدخلت تحت العدل القول بالتحسين والتقبيح العقليين كما فعل المعتزلة، وهي تقرر هنا ما قرره المعتزلة من أن التحسين والتقبيح عقليان، يقول هاشم الحسين وهو إمامي معاصر: «أما الإمامية... فقد ذهبوا إلى أن الأشياء منها ما هو حسن لذاته، وإن لم يرد به أمر شرعي، ومنها ما هو قبيح لذاته، ويستحق فاعله اللوم والذم وإن لم يرد به نهي الشارع»[1].

وقد ظهر عند الإمامية تبعاً لقولهم بالتحسين والتقبيح العقليين ظهر عندهم ما يسمى بالمستقلات العقلية وعرفوها بأنها: «ما تفرد العقل بإدراكه دون توسط بيان شرعي، ومثلوا لها بإدراك العقل للحسن والقبح المستلزم لإدراك حكم الشارع بهما»[2]. وقد طبقوا ميزان التحسين والتقبيح العقليين في أفعاله قياساً على أفعال الناس، وفي هذا يقول أحد معاصريهم: «وكما أن أعمال الإنسان تقاس بمقاييس الحسن والقبح، كذلك لا مانع من تطبيق مقياس الحسن والقبح على أعمال الله سبحانه»[3].

٤) وجوب فعل الصلاح والأصلح على الله:

يقول الطوسي: «والأصلح قد يجب لوجود الداعي وانتفاء الصارف»[4]. ومن الإمامية من يرى أن فعل الأصلح واجب في أمور الدين والدنيا كالمفيد، فإنه يقول: «إن الله تعالى لا يفعل بعباده ما داموا مكلفين إلاً أصلح الأشياء لهم في دينهم ودنياهم»[5].

ومنهم من خصَّه بأمور الدين فقط كالطوسي، فهو يقول: «وأما الأصلح في باب الدنيا... فإنه لا يجب على الله لأنه لو وجب ذلك لأدى

---

(١) الشيعة بين الأشاعرة والمعتزلة ص(١٨٧).

(٢) الأصول العامة ـ محمد تقي ص(٢٨١)، ومصادر الاستنباط بين الأصوليين والأخباريين ص(١٨٧، ١٨٨).

(٣) أصول العقائد في الإسلام، مجتبى موسى اللاري (١/١٧٠)، وانظر مثله في: العدل الإلهي ـ مرتضى المطهري، ترجمة محمد الخاقاني ص(٦٤).

(٤) كشف المراد ص(٣٧٢).

(٥) أوائل المقالات ص(٦٢، ٦٣).

وجوب فعل ما لا يتناهى وذلك محال»[1]. فعلماء الإمامية على خلاف في مسألة فعل الأصلح مبني على خلاف المعتزلة[2]. وإن كان من الإمامية من يرى أن مسألة الصلاح والأصلح هذه لا تدخل تحت العدل، أو لا تجب على الله من باب عدله وإنما من باب جوده وكرمه كالمفيد[3].

٥) وجوب الألطاف على الله تعالى:

فقد أوجب الإمامية على الله تعالى اللطف بعباده وأن يبذله لهم بمقتضى جوده وكرمه تسهيلاً لإطاعة أوامره واجتناب نواهيه، يقول الطوسي في اللطف الذي هو من فعل الله: «فما هو من فعل الله على ضربين:

أحدهما: يقع بعد التكليف للفعل الذي هو لطف له، فيوصف بأنه واجب.

والثاني: ما يقع معه التكليف للفعل الذي هو لطف فيه، ولا يوصف بأنه واجب... لكن لا بد أن يفعل به لأنه كالوجه في حسن التكليف»[4].

ويقول الحلي: «اللطف واجب خلافاً للأشعرية والدليل على وجوبه أنه يحصل غرض المكلف»[5].

٦) وجوب الأعواض على الآلام:

في كتاب «زاد المسافرين» يقول المؤلف: «ويجب فعل عوض الآلام الصادرة عنه، وإلاّ لزم الظلم، ولا بد فيها من اللطف وزيادة العوض على الألم إلى حد الرضا، وإلا لكان عبثاً»[6].

وقد ذكر الحلي الوجوه التي يستحق بها العوض على الله، وهي:

---

(١) الاقتصاد فيما يتعلق بالاعتقاد ص(١٤٠).
(٢) انظر: ص(٨٧ ـ ٨٨) من البحث.
(٣) انظر: أصول العقيدة بين الإمامية والمعتزلة ص(٣١٠).
(٤) الاقتصاد فيما يتعلق بالاعتقاد ص(١٣٢).
(٥) كشف المراد ص(٣٥١).
(٦) محمد الإحسائي، ت أحمد الكناني ص(٤٢).

١) إنزال الآلام بالعبد كالمرض وغيره.

٢) تفويت المنافع إذا كانت منه تعالى لمصلحة الغير.

٣) إنزال الغموم بأن يفعل الله تعالى أسباب الغم.

٤) أمر الله تعالى عباده بإيلام الحيوان وإباحته.

٥) تمكين غير العاقل مثل سباع الوحش وسباع الطير والهوام[١].

فالإمامية تقرر هذا الأمر وإن كان الخلاف واقعاً بين علمائها في بعض مسائله.

٧) وجوب إرسال الرسل:

يقول الطوسي في بعثة الأنبياء: «وهي واجبة لاشتمالها على اللطف في التكاليف العقلية»[٢]. فعلتهم هي علة المعتزلة وهي حسن البعثة في كونها لطفاً، وكونها مريحة للعلل من المكلف، قالوا: «وعلى هذا الوجه متى حسنت البعثة وجبت ولا ينفصل الحسن من الوجوب»[٣].

وقاس الإمامية على القول بوجوب بعثة الأنبياء على الله تعالى لكونها لطفاً وهي أصلح للعباد قاسوا عليها قولهم في الإمامة[٤]، يقول الطوسي: «الإمام لطف فيجب نصبه على الله تعالى تحصيلاً للغرض»[٥].

ومن منطلق اعتقادهم في التحسين والتقبيح العقليين على مذهب المعتزلة قرروا: أن الإمامة واجبة عقلاً على الله تعالى سواء كان هناك شرع أو لم يكن؛ لأنه كما يقولون: قد ثبت أن الناس متى كانوا غير معصومين ويجوز منهم الخطأ، وترك الواجب. إذا كان لهم رئيس مطاع منبسط اليد،

---

(١) انظر: كشف المراد ص(٣٦٠، ٣٦١).

(٢) انظر: كشف المراد ص(٣٧٥).

(٣) الاقتصاد فيما يتعلق بالاعتقاد ص(٢٩٧).

(٤) انظر: نظرية الإمامة لدى الشيعة الإثنى عشرية ـ د. أحمد صبحي ص(٤٥٢).

(٥) كشف المراد ص(٣٨٨).

يردع المعاند، ويؤدب الجاني ويأخذ على يد السفيه والجاهل... كانوا إلى وقوع الصلاح وقلة الفساد أقرب[1].

فوظيفة الإمام عندهم قريبة من وظيفة الرسول، بل يقول السبحاني: «وأما الشيعة الإمامية، فينظرون إلى الإمامة بأنها استمرار لوظائف الرسالة لا لنفس الرسالة...، ومن المعلوم أن ممارسة هذا المقام يتوقف على توفر صلاحيات عالية، لا ينالها الفرد إلاَّ إذا وقع تحت عناية إلهية ربانية خاصة، فيخلف النبي في علمه بالأصول والفروع، وفي عدالته وعصمته»[2].

وبهذا يتبين مدى تأثر الإمامية بالمعتزلة في أصل العدل.

والحقيقة أن أصلَي التوحيد والعدل هما اللذان ظهر فيهما بوضوح تأثر الإمامية بالمعتزلة في كل أو غالب تفصيلاتهما، وأما بقية أصول المعتزلة فلم يكن ظهورها عند الإمامية إلا في آراء فردية ولم تكن موافقة هؤلاء الأفراد في جميع تفصيلات تلك الأصول وهذا يظهر من خلال هذا العرض:

أولاً: أصل المنزلة بين المنزلتين، أو «حكم مرتكب الكبيرة»:

فهذا الأصل من أهم أصول المعتزلة بل هو سبب اعتزالها كما تقدم[3].

وهذا الأصل بهذه التسمية ليس له وجود عند الإمامية، لكن ظهر في مقالات بعض علماء الإمامية الحكم على صاحب الذنب بأنه خارج من الإيمان وليس داخلاً في الكفر لكنهم لم يقولوا في منزلة بين المنزلتين كما تقول المعتزلة، بل صرحوا أنه لا يزال مسلماً، ومن ذلك قول ابن بابويه: «فإذا أتى العبد بكبيرة من كبائر المعاصي أو صغيرة من صغائر المعاصي التي نهى الله ـ عز وجل ـ عنها كان خارجاً من الإيمان وساقطاً عنه اسم الإيمان وثابتاً عليه اسم الإسلام»[4].

---

(١) انظر: الاقتصاد فيما يتعلق بالاعتقاد ـ الطوسي ص(٢٩٧).

(٢) الإلهيات (٥١٥/٢).

(٣) انظر: ص(٢٠) من البحث.

(٤) انظر: التوحيد ص(٢٢٩).

فابن بابويه من خلال كلامه السابق يوافق المعتزلة في إسقاط اسم الإيمان عن صاحب المعصية وقد أسقطه حتى عن فاعل الصغيرة وهذا لم تقل به المعتزلة، لكنه خالفهم في تسميته مسلماً مما يدل على أنه لا يرى رأي المعتزلة في أن الإيمان والإسلام بمعنى واحد وأنهما كما تقول المعتزلة اسمان لمن يستحق المدح والتعظيم[1]، ورتبوا على ذلك انتفاء هذين الاسمين عن صاحب الكبيرة الذي لا يستحق مدحاً ولا تعظيماً.

ثم إن رأي ابن بابويه في إسقاط اسم الإيمان عن صاحب الكبيرة، والذي اقترب فيه من المعتزلة لا يمثل رأي جمهورهم، فجمهورهم على أن صاحب الكبيرة يسمى مؤمناً؛ لأن الإيمان عند أكثر الإمامية هو التصديق القلبي، وبعضهم كالطوسي أضاف إليه قول اللسان، مع إقرارهم باستحقاق مرتكب الكبيرة للعقاب[2].

٢) مسألة الوعد والوعيد:

فالإمامية لم تتأثر بالمعتزلة فيها إلاَّ حين أوجبت على الله تعالى إنفاذ الوعد دون الوعيد، وينقل ابن بابويه الروايات عن الأئمة التي تؤيد ذلك، ومن ذلك قول أبي عبدالله عليه السلام: «قد نزل القرآن بخلاف قول المعتزلة، قال الله عز وجل: ﴿وَإِنَّ رَبَّكَ لَذُو مَغْفِرَةٍ لِّلنَّاسِ عَلَىٰ ظُلْمِهِمْ﴾[3] [الرعد: آية ٦]، وقد ذكر شيخ الإسلام ـ رحمه الله ـ أن الإمامية يخالفون المعتزلة في الوعيد[4].

فأما وجوب إنفاذ الوعد والوفاء به فيأخذون فيه بقول المعتزلة من القول بوجوبه لأنه من العدل والإنصاف الواجبين على الله[5].

والإمامية يرون أن الوعيد بالخلود في النار إنما يكون للكفار خاصة

---

(١) انظر: شرح الأصول الخمسة ص(٧٠٥).
(٢) انظر: كشف المراد ص(٤٥٤).
(٣) انظر: التوحيد ص(٤٠٦).
(٤) انظر: مجموع الفتاوى (٦/٥٥).
(٥) انظر: الشيعة بين الأشاعرة والمعتزلة ص(٢٢٩).

دون مرتكبي الكبائر من أهل المعرفة بالله والإقرار بالفرائض[١]. إلاَّ أنهم خرجوا من تحقيق هذا الأمر حين توسعوا في الكفر والمكفرات حتى جعلوا جميع أصحاب البدع كلهم كفاراً، وأن من مات منهم على بدعته فهو من أهل النار[٢]، والمبتدعة هم كل من خالفهم، وهذا أيضاً ليس قول كل علمائهم، فالرازي الأشعري يقول: «الكفر عبارة عن إنكار ما علم بالضرورة مجيء الرسول به، فعلى هذا لا يكفر أحدٌ من أهل القبلة»[٣] ثم يعلق عليه الطوسي قائلاً: «وهو أقرب إلى الاحتياط من قول الباقين، فإنَّ في تكفير المسلمين خطراً»[٤].

كذلك فإن الإمامية يخالفون المعتزلة في الشفاعة فهم يرون أنها تكون لأهل الكبائر من الأمة[٥] ويخالفونهم في إحباط الحسنات بالسيئات، يقول الطوسي: «والإحباط باطل لاستلزام الظلم[٦]، ولقوله تعالى: ﴿فَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ ۝٧﴾.

٣) الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر:

وهذا الأصل لم يكن له تأثير من المعتزلة في عقيدة الإمامية في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر إلاَّ في قول الطوسي مثلاً: (إنه واجب عقلاً)[٧] متأثرٌ بقول أبي علي الجبائي من المعتزلة[٨]، وموافقته للمعتزلة في تدرج مراتب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر من الأخف إلى الأقوى

---

(١) انظر: أوائل المقالات ص(١٤).

(٢) انظر: أصول الشيعة الإمامية الإثنى عشرية ـ القفاري (٥٨٠/٢)، نقله عن المفيد في أوائل المقالات ص(١٤).

(٣) تلخيص المحصل ص(٤٠٥).

(٤) المصدر السابق ص(٤٠٥).

(٥) انظر: المعاد ـ عبدالحسين دستغيب ص(١٠٧ ـ ١١١).

(٦) كشف المراد ص(٤٤٠).

(٧) انظر: الاقتصاد فيما يتعلق بالاعتقاد ص(٢٣٧).

(٨) انظر: شرح الأصول الخمسة ص(٧٤٢).

والأصعب[1].

وبهذا ينتهي الكلام حول تأثير المعتزلة في الإمامية وقد تبين فيه أن تأثيرهم في الأصلين الأولين وهما التوحيد والعدل كان كبيراً وواضحاً حتى صارا أصلين من أصول الإمامية، وأن الإمامية لم تخالف المعتزلة في هذين الأصلين تقريباً، وأما بقية الأصول فكان تأثير المعتزلة فيها إنما هو في أفراد من علمائهم، ولم يكن توجهاً عاماً للفرقة.



---

(١) انظر: الاقتصاد فيما يتعلق بالاعتقاد ص(٢٤٠، ٢٤١).

الخاتمة

الحمد لله حمداً كثيراً طيباً مباركاً فيه، الحمد لله الذي بنعمته تتم الصالحات، والصلاة والسلام على نبينا محمدٍ وآله وسلم..

فبعد إتمام هذا البحث، ودراسة مسائله التي حوتها خطته خرجت بالنتائج التالية:

١) أن المعتزلة هي أول فرقة صاغت في الإسلام مذهباً عقلياً محضاً وجعلت له قواعد عرفت فيما بعد بعلم الكلام، وأما الفرق التي سبقتها فهي وإن كانت عقائدها عقلية وليست من كتاب الله ولا سنة رسوله، إلَّا أنه لم يكن لهم قواعد عقلية ينطلقون منها.

٢) أن المعتزلة قد تأثرت بعقائد السابقين عليها من الفرق، فاستفادت التعطيل من الجهمية، ونفي القدر من القدرية، وحكم مرتكب الكبيرة من الخوارج، إلَّا أنها صاغت تلك العقائد بطرق عقلية غيرت فيها، وألبستها قناعاً حاولت من خلاله إخفاء الغلو الذي ظهر عند تلك الفرق في تلك العقائد، ثم ظهرت تلك العقائد عند المتأخرين على الوجه الذي صار إليه عند المعتزلة.

٣) وضع المعتزلة لفرقتهم خمسة أصول عقدية، لا يكون معتزلياً من لا يؤمن بها ويعتقدها ولو على وجه الإجمال، وإن خالف في بعض تفصيلاتها، وهي: التوحيد، والعدل، والوعد والوعيد، والمنزلة بين المنزلتين، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وقد قررتها المعتزلة بطرق عقلية فلسفية بعيدة عن أدلة الكتاب والسنة وإجماع أهل السنة.

٤) أن الغالب في حال المبتدعة، أنهم لا يوفقون إلى المذهب الحق حين يقعون في الحيرة الناتجة عن ضلالهم؛ لأنهم في الأصل لا يحرصون على اتباعه والعودة إليه، بل يتركونه إلى غيره من آراء إخوانهم في الضلالة والإحداث، ومن هنا ظهر في عقائد الفرق اختلاط وتأثر وتأثير، واقترب كثير من الفرق إلى بعضهم، واستفادت هذه الفرقة من تلك، وهذا يدل دلالة واضحة على أن القضية تحكيم للهوى، فما رغبت فيه النفس اليوم فإنها تعتقده وتؤمن به، ثم بعد فترة يضعف هذا المعتقد في النفس ولا يميل إليه المزاج فتتركه وتأخذ بغيره ممَّا عند الآخرين، حتى لو كان الآخر خصماً ألد.

٥) كان هذا الاختلاط بين الفرق وظهور التأثر والتأثير بينهم نتيجة أسباب تضاف إلى اتباع الهوى وهي: توافق المبتدعة في مصادرهم غالباً، وتوافقهم في العلامات والسمات والمناهج غالباً، ثم احتفاء المبتدعة ببعضهم وتعاونهم فيما بينهم.

٦) أن أعظم ظاهرة لاتصالات الفرق ببعضها، وتأثير بعضهم في بعض، هو اتصال الفرق بالمعتزلة وتأثرهم بها، فإنها لم تسلم فرقة من فرق المسلمين المبتدعة تقريباً من التأثر بالمعتزلة، سواء في العقائد نفسها أو في المناهج، وأن ذلك التأثر كان نتيجة أسباب من أهمها: تعلق الفرق بمعقولات المعتزلة أو علم الكلام الاعتزالي، واختلاط المعتزلة ببعض الفرق ثم التأثير المباشر فيها، ونصرة بعض السلاطين لمذهب المعتزلة وحمل الناس عليه، وتتلمذ بعض المبتدعة على أيدي شيوخ المعتزلة، واهتمام المعتزلة بالدعوة إلى مذهبهم ونشره، والفصاحة والبلاغة والكلام الذي برز في كثير من شخصيات المعتزلة، ونسبة المعتزلة مذهبهم إلى الكتاب والسنة وإلى الصحابة وكبار التابعين، وكذلك رفع المعتزلة بعض الشعارات البرَّاقة التي تُعلي من مكانتهم وتجلب الأنظار إليهم، ومن ذلك دعواهم بانبرائهم لحل المسائل العقدية التي أشكلت على المسلمين، وهي المسائل العقدية التي وقع فيها الخلاف بين المبتدعة حقيقة، كحكم مرتكب الكبيرة، وحكم المتقاتلين من الصحابة، ومسألة الإمامة، ودعواهم الدفاع عن الإسلام، ثم

رفعهم لبعض الشعارات التي تستميل قلوب أهل الأهواء مثل شعار «حرية العقل والفعل»، وهي شعارات برّاقة عند من يطلب مثل هذه الأمور، فهذه الأسباب كان لها دور كبير في تعلق أهل الأهواء من المتقدمين والمتأخرين بالمعتزلة.

٧) أن الخوارج قد تأثروا بالمعتزلة، وقد ظهر هذا التأثر بشكل واضح في فرقة الأباضية ـ وهي الفرقة التي بقيت من فرق الخوارج والتي لها مؤلفات خاصة ـ وقد خرجت من دراسة هذه الفرقة، بأنها إحدى فرق الخوارج بإجماع غيرهم وباعتراف بعضهم، وإن إنكار البعض الآخر منهم مردود، وقد كان تأثرهم بالمعتزلة نتيجة أسبابٍ أهمها: ما نسب إلى عبدالله بن أباض من أنه أخذ بالمذهب الاعتزالي، وكثرة مناظراتهم مع المعتزلة، وانطلاق دعوتهم من البصرة التي تعتبر بيضة الاعتزال، وقرب عقائد ونظريات المعتزلة من نفوسهم، والانفتاح الذي كان فيهم، وعن طريق اتصالهم بالشيعة الزيدية في دولة الأدارسة.

وعلى هذا فليست عقائد متأخري الخوارج هي بعينها عقائد المتقدمين بل لم يكن لأوائلهم نظريات وقواعد فلسفية كلامية، ولم يكن عندهم شيءٌ من عقائد المعتزلة المشهورة كالتعطيل، ونفي الرؤية، والقول بخلق القرآن، والمنزلة بين المنزلتين، ووجوب إنفاذ الوعد والوعيد، وتأويل بعض أمور الغيب والآخرة، بينما هي ظاهرة في كتابات المتأخرين منهم وهم الأباضية نتيجة اتصالهم بالمعتزلة وتأثرهم بها.

٨) أن الشيعة (الزيدية والإمامية) قد تأثرت بالمعتزلة، بل كانت أعظم صورة لتأثر الفرق بالمعتزلة هي تأثر الزيدية من الشيعة بالمعتزلة، فقد أخذت عن المعتزلة كل الأصول الخمسة (التوحيد، والعدل، والوعد والوعيد، والمنزلة بين المنزلتين، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر) وهذا التأثر كان نتيجة أسباب أهمها: ظهور نزعة التشيع في بعض رجال المعتزلة، وانتقال بعض المعتزلة إلى المذهب الزيدي، وثناء بعض أئمة الزيدية وعلمائهم على المعتزلة، وعلمائها، واحتفاظ الزيدية بكتب المعتزلة بعد سقوطها، ومن هنا

أصبح الزيدية هم الحافظون لتراث المعتزلة الهالك، سواءً في حفاظهم على مؤلفات المعتزلة، أو في تدينهم بعقائدها.

وكذلك الإمامية الإثنى عشرية قد تأثرت بعقائد المعتزلة وإن كان تأثرها بالمعتزلة أخف من تأثر الزيدية بها، فقد أظهرت الإمامية من عقائد المعتزلة أصل التوحيد، والعدل بشكل شمل الجميع تقريباً، وأظهر بعض علمائها بعض العقائد الأخرى عند المعتزلة كالحكم على مرتكب الكبيرة، ووجوب إنفاذ الوعد والوعيد، وبعض مسائل الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وكان تأثرهم بالمعتزلة أيضاً نتيجة أسباب أهمها: النزعة الشيعية التي أظهرها رجال المعتزلة، وانقلاب بعض المعتزلة المتشيعين إلى إمامية، واستياء متأخري الإمامية من عقائد متقدميهم، ودخول كثيرٍ من الزيدية في الإمامية بعد أن هضموا الاعتزال بكامله، والاستعانة بعقائد المعتزلة ومناهجهم ضد الأشاعرة.

ومن هنا تأكد لنا أن عقائد المعتزلة التي ظهرت في الشيعة لم تكن عند المتقدمين، بل إن المتقدمين كانوا على ضدها تماماً ولكنها عقائد دخيلة عليهم أخذها المتأخرون منهم عن المعتزلة، ثم نسبوها إلى الأئمة وإلى المتقدمين.

٩) خرجت من هذا البحث بقناعة تامة بضرورة الاهتمام بدراسة الفرق التي ظهرت في الإسلام، وربط حاضرها بماضيها، وتتبع تطورات كل فرقة بحيث تظهر تلك الدراسات مدى تغير الأهواء عند أهلها، ونفيها اليوم ما كانت تعتقده بالأمس وجلوسها على موائد غيرها من الفرق الأخرى تختار لنفسها ما يناسب هواها، وما ينصر عقيدتها وإن كان مر المذاق.

١٠) ضرورة الاهتمام بالدراسات الحديثة التي غيرّت النظرة إلى الفرق المصنفة قديماً عند علماء السلف وغيرهم بأنها فرق غالية كالخوارج، والرافضة، وبيان أثر النزعة العقلية عند مثل هذه الفرق في تغيير رؤية بعض الدارسين المعاصرين ومحاولة بعث عقائدهم من جديد على الوجه الذي انتقلت إليه وإهمال أصل الغلو الذي كان ولا يزال في مذاهبهم.

وأخيراً فاحمد الله الذي أعانني على إتمام هذا البحث، وهو جهد المقل خيره كله من الله تعالى، وشره من نفسي والشيطان، وأستغفر الله أولاً وآخراً، والحمد لله رب العالمين وصلى الله وسلم على نبينا محمد وعلى آله وسلم.



فهرس المصادر والمراجع

أولاً: المصادر والمراجع العامة

١ ـ آثار حجج التوحيد في مؤاخذة العبيد ـ مدحت الفراج ـ تقديم الشيخ عبدالله الجبرين ـ دار الكتاب والسنة ـ كراتشي باكستان ـ ومكتبة دار الحميضي ـ الرياض ـ ط الأولى (١٤١٦هـ) ـ (١٩٩٥م).

٢ ـ الآداب الشرعية والمنح المرعية ـ شمس الدين أبي عبدالله محمد بن مفلح الحنبلي ـ مؤسسة قرطبة ـ القاهرة.

٣ ـ آراء الخوارج الكلامية د. عمار طالبي ـ الشركة الوطنية للنشر والتوزيع ـ الجزائر ط (١٣٩٨هـ) ـ (١٩٧٨م).

٤ ـ الأباضية ـ د. عبدالعزيز العبد اللطيف ـ دار طيبة ـ الرياض ط الأولى (١٤١٢هـ).

٥ ـ الأباضية عقيدة ومذهباً ـ د. صابر طعيمة ـ دار الجيل ـ بيروت ـ لبنان (١٤٠٦هـ) ـ (١٩٨٦م).

٦ ـ الأباضية في مصر والمغرب وعلاقتهم بأباضية عمان والبصرة ـ د. رجب عبدالحليم ـ مكتبة الضامري ـ السيب ـ عمان ـ بدون ط.

٧ ـ الأباضية ومدى صلتها بالخوارج د. عامر النجار ـ دار المعارف ـ القاهرة ط الأولى (١٩٩٣م).

٨ ـ الإبانة عن أصول الديانة ـ أبي الحسن الأشعري ـ تحقيق د. فوقيه حسين ـ دار الأنصار ـ القاهرة ط الأولى (١٣٩٧هـ) ـ (١٩٧٧م).

٩ ـ الإبانة عن شريعة الفرقة الناجية ـ أبي عبدالله بن بطة ـ تحقيق د. رضا نعسان معطي ـ دار الراية ط الأولى (١٤٠٩هـ)، والكتاب الثاني منه (القدر) تحقيق

د. عثمان الأثيوبي ـ دار الراية ط الأولى (١٤١٥هـ)، والكتاب الثالث منه (الرد على الجهمية ـ تحقيق د. يوسف الوابل ـ دار الراية ط الأولى (١٤١٥هـ).

١٠ ـ ابن الوزير وآراؤه الاعتقادية وجهوده في الدفاع عن السنة النبوية ـ علي جابر الحربي ـ مكتبة عبدالله عامر ـ مكة المكرمة ـ ط الأولى (١٤١٧هـ) ـ (١٩٩٦م).

١١ ـ ابن الوزير ومنهجه الكلامي ـ رزق الحجر ـ الدار السعودية للنشر والتوزيع ـ ط الأولى ـ (١٤٠٤هـ) ـ (١٩٨٤م).

١٢ ـ أبو حامد الغزالي والتصوف ـ عبدالرحمن دمشقية ـ دار طيبة للنشر والتوزيع الرياض ـ ط ثانية (١٤٠٩هـ).

١٣ ـ الاتجاه العقلي في مشكلة المعرفة عند المعتزلة ـ د. مهري أبو سعدة ـ دار الفكر العربي ط الأولى، (١٤١٣هـ) ـ (١٩٩٣م).

١٤ ـ إثبات علو الله على خلقه والرد على المخالفين ـ أسامة القصّاص. دار الهجرة ط الأولى (١٤٠٩هـ) ـ (١٩٨٩م).

١٥ ـ اجتماع الجيوش الإسلامية على غزو المعطلة الجهمية ـ ابن القيم ـ ت فؤاد رمزلي دار الكتاب العربي ـ بيروت ط الأولى (١٤٠٨هـ) ـ (١٩٨٨م).

١٦ ـ الاحتجاج بالقدر ـ ابن تيمية ـ جمع قصي محب الدين الخطيب ـ المطبعة السلفية. القاهرة ط الثانية (١٣٩٩هـ).

١٧ ـ أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم ـ المقدسي المعروف بالبشادي ت د. محمد مخزوم ـ دار إحياء التراث العربي ـ بيروت ـ لبنان ـ (١٤٠٨هـ) ـ (١٩٨٧م).

١٨ ـ أحكام أهل الذمة ـ ابن القيم ـ ت د. صبحي الصالح ـ دار العلم للملايين ـ بيروت ـ لبنان ط الثالثة (١٩٨٣م).

١٩ ـ الأحكام السلطانية والولايات الدينية ـ أبي الحسن علي بن محمد الماوردي ـ تحقيق: خالد العلمي، دار الكتاب العربي ـ بيروت.

٢٠ ـ الإحكام في أصول الأحكام ـ سيف الدين الآمدي ـ تحقيق: د. سيد الجميلي دار الكتاب العربي ـ بيروت ط الثانية (١٤٠٦هـ) ـ (١٩٨٦م).

٢١ ـ أحمد بن حنبل إمام أهل السنة ـ عبدالحليم الجندي ـ دار المعارف ـ القاهرة ط الثانية.

٢٢ ـ إحياء علوم الدين ـ أبي حامد الغزالي ـ عالم الكتب ـ لبنان.

٢٣ ـ أخبار الآحاد في الحديث النبوي، حجيتها، مفادها، العمل بموجبها، الشيخ عبدالله الجبرين، دار عالم الفوائد للنشر والتوزيع ـ مكة المكرمة ـ (١٤١٦هـ).

٢٤ ـ أدب الاختلاف في الإسلام ـ طه جابر العلواني ـ الدار العالمية للكتاب الإسلامي ـ ط الثالثة ـ (١٤٠٧هـ) ـ (١٩٨٧م).

٢٥ ـ أدب الكاتب ـ ابن قتيبة ـ ت محمد محيي الدين عبدالحميد ـ بدون ذكر الدار أو الطبعة.

٢٦ ـ أدلة الوحدانية في الرد على النصرانية ـ محمد صفي الدين الحنفي ـ تحقيق: عبدالرحمن دمشقية، بدون الناشر ـ ط الأولى (١٤٠٨هـ) ـ (١٩٨٨م).

٢٧ ـ أديان الهند الكبرى ـ أحمد شلبي ـ مكتبة النهضة المصرية ـ القاهرة ـ ط التاسعة (١٩٨٧م).

٢٨ ـ أربح البضاعة في معتقد أهل السنة والجماعة ـ إبراهيم الحازمي ـ دار الشريف ـ الرياض ط الأولى (١٤١٤هـ) ـ (١٩٩٣م).

٢٩ ـ أرسطو ـ مصطفى غالب. دار مكتبة الهلال ـ بيروت ـ لبنان ط (١٩٨٨م).

٣٠ ـ إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول ـ محمد بن علي الشوكاني ـ دار المعرفة ـ بيروت ـ لبنان.

٣١ ـ أزمة الحوار الديني ـ جمال سلطان ـ دار الوطن ـ الرياض (١٤١٢هـ).

٣٢ ـ الاستقامة ـ ابن تيمية ـ ت د. محمد رشاد سالم ـ مكتبة ابن تيمية ـ ط الثانية (١٤٠٩هـ).

٣٣ ـ أسس اليقين بين الفكر الفلسفي والديني ـ د. يوسف محمود. دار الحكمة ـ الدوحة ـ ط الأولى (١٤١٤هـ) ـ (١٩٩٣م).

٣٤ ـ إسلام بلا مذاهب ـ مصطفى الشكعة ـ الدار المصرية اللبنانية ـ القاهرة ـ الثامنة ـ (١٤١١هـ) ـ (١٩٩١م).

٣٥ ـ الإسلام فطرة الخلق وشريعة الوجود د. محمد محمود متولي ـ دار جرش ـ خميس مشيط ـ ط الأولى (١٤١٠هـ) ـ (١٩٩٠م).

٣٦ ـ الإسلام في مواجهة الحركات الفكرية زمن الدولة الأموية، جميل المصري، دار أم القرى، الأردن ـ عمان ـ ط الأولى (١٤١٠هـ) ـ (١٩٨٩م).

٣٧ ـ الإسلام في مواجهة الفلسفات القديمة ـ أنور الجندي ـ دار الكتاب اللبناني ـ ودار الكتاب العالمي ط (١٩٨٧م).

٣٨ ـ الإسلام والعقل د. عبدالحليم محمود ـ دار المعارف ـ القاهرة ط الثالثة.
٣٩ ـ الإسلام والمذاهب الفلسفية المعاصرة ـ د. مصطفى حلمي ـ دار الدعوة ـ مصر ط الثالثة (١٤٠٦هـ) ـ (١٩٨٦م).
٤٠ ـ الأسماء والصفات ـ أبي بكر البيهقي ـ ت عبدالله محمد الحاشدي ـ مكتبة السوادي جدة ـ ط الأولى (١٤١٣هـ) ـ (١٩٩٣م).
٤١ ـ الإسماعيلية تاريخ وعقائد ـ إحسان إلهي ظهير ـ إدارة ترجمان السنة ـ لاهور ـ باكستان ـ ط الأولى (١٤٠٦هـ) ـ (١٩٨٦م).
٤٢ ـ الإسماعيلة المعاصرة ـ محمد الجوير ـ دون الناشر ـ ط الأولى (١٤١٤هـ) ـ (١٩٩٤م).
٤٣ ـ أصالة الفكر العربي ـ محمد عبدالرحمن مرحبا ـ دار منشورات عويدات ـ بيروت ـ ط الأولى (١٩٨٢م).
٤٤ ـ أصل الاعتقاد ـ عمر سليمان الأشقر ـ الدار السلفية ـ الكويت ـ ط الثالثة، (١٤٠٥هـ) ـ (١٩٨٥م).
٤٥ ـ أصل العدل عند المعتزلة ـ د. هانم إبراهيم يوسف ـ دار الفكر العربي ـ القاهرة ـ ط الأولى (١٤١٣هـ) ـ (١٩٩٣م).
٤٦ ـ أصول الإيمان ـ عبدالقاهر البغدادي ـ دار ومكتبة الهلال ـ بيروت ـ ط الأولى (١٤٠٩هـ) ـ (١٩٨٩م).
٤٧ ـ أصول الدين عند أبي حنيفة ـ د. محمد الخميس ـ دار الصميعي ـ الرياض ـ ط الأولى (١٤١٦هـ).
٤٨ ـ أصول العقيدة بين المعتزلة والشيعة الإمامية د. عائشة المناعي، دار الثقافة ـ الدوحة ـ قطر ـ ط الأولى (١٤١٢هـ) ـ (١٩٩٢م).
٤٩ ـ الأصول الفكرية للمناهج السلفية عند شيخ الإسلام ابن تيمية، خالد العك، المكتب الإسلامي ـ بيروت ـ ط الأولى (١٤١٥هـ) ـ (١٩٩٥م).
٥٠ ـ أصول الفكر اليوناني ـ جان بيان فرنان ـ ترجمة: سليم حداد ـ المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع ـ بيروت ـ ط الأولى (١٤٠٧هـ) ـ (١٩٨٧م).
٥١ ـ أصول مذهب الشيعة الإمامية الإثنى عشرية د. ناصر القفاري ـ ط الأولى (١٤١٤هـ) ـ (١٩٩٣م).
٥٢ ـ أصول المنهج الإسلامي ـ عبدالرحمن العبيد دار الذخائر ـ الدمام ط الثالثة (١٤١٤هـ).

٥٣ ـ الاعتصام ـ أبي إسحاق إبراهيم الشاطبي ـ مكتبة الرياض الحديثة، الرياض.
٥٤ ـ اعتقادات فرق المسلمين والمشركين ـ فخر الدين محمد بن عمر الرازي ـ مكتبة الكليات الأزهرية القاهرة ـ ط (١٣٩٨هـ) ـ (١٩٧٨م).
٥٥ ـ الاعتقاد الخالص من الشك والانتقاد ـ علاء الدين بن العطّار ـ ت علي عبدالحميد الأثري ـ دار الكتب الأثرية ـ الأردن ـ ط الأولى (١٤٠٨هـ).
٥٦ ـ الاعتقاد والهداية إلى سبيل الرشاد ـ أبي بكر أحمد بن الحسين البيهقي ـ صححه وعلق عليه كمال يوسف الحوت ـ عالم الكتب ط الثانية (١٤٠٥هـ) ـ (١٩٨٥م).
٥٧ ـ الأعلام ـ خير الدين الزركلي ـ دار العلم للملايين ـ بيروت ـ ط العاشرة، (١٩٩٢م).
٥٨ ـ إغاثة اللهفان من مصايد الشيطان ـ ابن قيم الجوزية ـ دار المعرفة ـ بيروت ـ لبنان.
٥٩ ـ الافتراق مفهومه، أسبابه، سبل الوقاية منه ـ د. ناصر العقل ـ دار المسلم ـ الرياض ـ ط الأولى بدون تاريخ.
٦٠ ـ أفلاطون، مصطفى غالب. دار مكتبة الهلال ـ بيروت ـ لبنان ـ (١٩٨٨م).
٦١ ـ أفلوطين ـ مصطفى غالب. دار ومكتبة الهلال ـ بيروت ـ لبنان ـ (١٩٨٦م).
٦٢ ـ الأفنان الندية شرح منظومة السبل السوية لفقه السنن المروية ـ لناظمها: الشيخ حافظ بن أحمد الحكمي، تأليف: زيد بن هادي مدخلي ـ دار علماء السلف ـ الإسكندرية ـ ط الثانية (١٤١٣هـ) ـ (١٩٩٣م).
٦٣ ـ الاقتصاد في الاعتقاد ـ أبي حامد الغزالي ـ تقديم وتعليق وشرح د. علي أبو ملحك. دار مكتبة الهلال ـ بيروت ـ ط الأولى (١٩٩٣م).
٦٤ ـ اقتضاء الصراط المستقيم مخالفة أصحاب الجحيم ـ ابن تيمية ـ ت د. ناصر العقل. مكتبة الرشد ـ الرياض، ط الثانية (١٤١١هـ) ـ (١٩٩١م).
٦٥ ـ إكليل الكرامة في تبيان مقاصد الإمامة ـ سيد صديق حسن خان ـ تحقيق مجموعة من الأساتذة ـ ط الأولى (١٤١١هـ) ـ (١٩٩٠م).
٦٦ ـ الله توحيد.. وليس وحده ـ محمد البلتاجي ـ دار التوفيق النموذجية ـ القاهرة ـ ط الأولى (١٤٠٦هـ) ـ (١٩٨٦م).
٦٧ ـ الإمام زيد بن علي المفترى عليه ـ شريف الشيخ صالح أحمد الخطيب، المكتبة الفيصلية ـ ط (١٤٠٤هـ) ـ (١٩٨٤م).

٦٨ ـ الإمام زيد حياته وعصره ـ آراؤه وفقهه ـ محمد أبو زهرة ـ دار الفكر العربي بدون ط.
٦٩ ـ الإمام الشافعي فقيه السنة الأكبر ـ عبدالغني الدقر ـ دار القلم ـ دمشق ط الثالثة (١٤٠٧هـ) ـ (١٩٨٧م).
٧٠ ـ الإمام المجتهد يحيى بن حمزة وآراؤه الكلامية ـ د. أحمد صبحي ـ منشورات العصر الحديث ـ ط الأولى (١٤١٠هـ) ـ (١٩٩٠م).
٧١ ـ الإمامة العظمى عند أهل السنة والجماعة ـ عبدالله بن عمر الدميجي ـ دار طيبة ـ الرياض ـ ط الأولى (١٤٠٧هـ) ـ (١٩٨٧م).
٧٢ ـ الأمر بالاتباع والنهي عند الابتداع ـ جلال الدين السيوطي ـ تحقيق: مشهور حسن سلمان دار ابن القيم ـ الدمام ط الثانية (١٤١٦هـ) ـ (١٩٩٥م).
٧٣ ـ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر (أصوله وضوابطه وآدابه) ـ خالد السبت ـ المنتدى الإسلامي ـ لندن (١٤١٥هـ) ـ (١٩٩٥م).
٧٤ ـ الإنصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به ـ أبي بكر الباقلاني ـ تعريف وتقديم ـ محمد زاهد الكوثري ـ المكتبة الأزهرية للتراث.
٧٥ ـ الإنصاف سبيل للإئتلاف واجتماع الكلمة ـ عبيد الشعبي ـ دار الوطن ـ الرياض ـ ط الأولى (١٤١٣هـ).
٧٦ ـ الأهواء والفرق والبدع عبر تاريخ الإسلام ـ د. ناصر العقل ـ دار الوطن الرياض ـ ط الأولى (١٤١٥هـ).
٧٧ ـ إيثار الحق على الخلق في رد الخلافات إلى المذهب الحق من أصول التوحيد ـ محمد المرتضى المشهور بابن الوزير ـ دار الكتب العلمية ـ بيروت ـ لبنان ط الثانية (١٤٠٧هـ) ـ (١٩٨٧م).
٧٨ ـ الإيمان ـ أبي بكر بن أبي شيبة ـ تحقيق: محمد ناصر الدين الألباني ـ المكتب الإسلامي ط الثانية (١٤٠٣هـ) ـ (١٩٨٣م).
٧٩ ـ الإيمان ـ ابن تيمية ـ ت محمد ناصر الدين الألباني ـ المكتب الإسلامي ط الثالثة (١٤٠٨هـ) ـ (١٩٨٨م).
٨٠ ـ الإيمان ومعالمه وسننه واستكمال درجاته ـ أبي عبيد القاسم بن سلام ـ تحقيق محمد ناصر الدين الألباني ـ المكتب الإسلامي ـ بيروت ط الثانية (١٤٠٣هـ) ـ (١٩٨٣م).
٨١ ـ الباعث على إنكار البدع والحوادث ـ أبي شامة عبدالرحمن بن إسماعيل ـ

تحقيق: مشهور حسن سلمان دار الراية ـ الرياض ـ ط الأولى (١٤١٠هـ) ـ (١٩٩٠م).

٨٢ ـ البدء والتاريخ ـ المطهر بن طاهر المقدسي ـ دار صادر ـ بيروت (١٨٩٩م).

٨٣ ـ بدائع التفسير الجامع لتفسير ابن القيم الجوزية ـ جمعه ووثق نصوصه، وخرج أحاديثه ـ يسري السيد محمد ـ دار ابن الجوزي ـ الدمام ـ ط الأولى (١٤١٤هـ) ـ (١٩٩٣م).

٨٤ ـ البداية والنهاية ـ ابن كثير ـ تحقيق د. أحمد أبو ملحم، ود. علي نجيب عطوي، وفؤاد السيد ومهدي ناصر الدين ـ دار الكتب العلمية ـ بيروت ط الرابعة (١٤٠٨هـ) ـ (١٩٨٨م).

٨٥ ـ البدعة تحديدها وموقف الإسلام منها ـ د. عزت عطية، دار الكتاب العربي ـ بيروت ـ لبنان ط الثانية (١٤٠٠هـ) ـ (١٩٨٠م).

٨٦ ـ بذل المجهول في مشابهة الرافضة لليهود ـ د. عبدالله الجميلي ـ مكتبة الغرباء الأثرية ـ المدينة المنورة ط الثانية (١٤١٤هـ) ـ (١٩٩٤م).

٨٧ ـ البرامكة سلبياتهم وإيجابياتهم ـ د. هولو جودت فرج ـ دار الفكر اللبناني ـ بيروت ـ ط الأولى (١٩٩٠م).

٨٨ ـ البرهان في معرفة عقائد أهل الأديان ـ أبي الفضل السكسكي ـ ت بسام العموش ـ مكتبة المنار ـ الزرقاء ـ الأردن ـ (١٤٠٨هـ) ـ (١٩٨٨م).

٨٩ ـ بغية المرتاد في الرد على المتفلسفة والقرامطة الباطنية أهل الإلحاد من القائلين بالحلول والاتحاد ـ شيخ الإسلام ابن تيمية ـ تحقيق د. موسى الدويش ـ مكتبة العلوم والحكم ـ ط الأولى (١٤٠٨هـ).

٩٠ ـ بطلان المجاز وأثره في إفساد التصور وتعطيل نصوص الكتاب والسنة ـ مصطفى عيد الصياصة دار المعراج ـ الرياض ـ ط الأولى (١٤١١هـ).

٩١ ـ البلدان ـ أحمد بن أبي يعقوب اليعقوبي ـ دار إحياء التراث العربي ـ ط الأولى (١٤٠٨هـ) ـ (١٩٨٨م).

٩٢ ـ بيان تلبيس الجهمية في تأسيس بدعهم الكلامية ـ ابن تيمية ـ تصحيح وتكميل وتعليق: محمد بن عبدالرحمن بن قاسم ـ مؤسسة قرطبة ـ بدون تاريخ طباعة.

٩٣ ـ بيان مذهب الباطنية وبطلانه ـ محمد بن الحسن الديلمي ـ مكتبة دار ابن قتيبة.

٩٤ ـ بولس وتحريف المسيحية ـ هيم ماكبي ـ ترجمة سميرة الزين ـ منشورات المعهد اللبناني للدراسات الإنسانية ـ ط الأولى (١٤١١هـ) ـ (١٩٩١م).
٩٥ ـ تاريخ الأدب العربي ـ د. شوقي ضيف (العصر العباسي الأول) دار المعارف ـ مصر ط السادسة.
٩٦ ـ تاريخ الأمم والملوك ـ أبي جعفر الطبري ـ دار الكتب العلمية ـ بيروت.
٩٧ ـ تاريخ الجهمية والمعتزلة ـ جمال الدين القاسمي ـ مؤسسة الرسالة ـ بيروت ط الثانية (١٤٠٥هـ).
٩٨ ـ تاريخ الجدل ـ محمد أبو زهرة ـ دار الفكر العربي ط (١٩٣٤م).
٩٩ ـ تاريخ الصابئة المندائين ـ محمد حمادة ـ دار قتيبة ـ بيروت ـ ط الأولى (١٤١٣هـ) ـ (١٩٩٢م).
١٠٠ ـ تاريخ الفرق الإسلامية ـ د. علي الغرابي ـ مكتبة الأنجلو المصرية، ط الثانية (١٩٨٥م).
١٠١ ـ تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام ـ د. محمد أبو ريان ـ دار النهضة العربية ـ بيروت ـ بدون تاريخ.
١٠٢ ـ تاريخ المذاهب الإسلامية ـ محمد أبو زهرة ـ دار الفكر العربي ـ القاهرة. بدون تاريخ.
١٠٣ ـ تاريخ اليعقوبي ـ أحمد بن أبي يعقوب المعروف باليعقوبي ـ دار صادر ـ بيروت ط السادسة (١٤١٥هـ) ـ (١٩٩٥م).
١٠٤ ـ التأويل خطورته وآثاره ـ عمر سليمان الأشقر ـ دار النفائس ـ عمان ـ الأردن ـ ط الأولى (١٤١٢هـ) ـ (١٩٩٢م).
١٠٥ ـ تأويل مختلف الحديث في الرد على أعداء الحديث ـ ابن قتيبة الدينوري ـ مكتبة المتبنى ـ القاهرة.
١٠٦ ـ تبصرة الأدلة في أصول الدين ـ أبي المعين النسفي ـ ت كلود سلامة ـ الجفان والجابي للطباعة والنشر ـ قبرص ـ ط الأولى (١٩٩٠م).
١٠٧ ـ التبصير في الدين وتمييز الفرقة الناجية من فرق الهالكين ـ أبي المظفر طاهر بن محمد الاسفرايني تحقيق: كمال يوسف الحوت ـ عالم الكتب ـ ط الأولى (١٤٠٣هـ) ـ (١٩٨٣م).
١٠٨ ـ تحذير الأنام عن علم الكلام ـ د. عبدالرحمن بن عبدالعزيز الشبل ـ مكتبة العلوم والحكم ـ المدينة المنورة ـ ط الأولى (١٤١٥هـ) ـ (١٩٩٤م).

١٠٩ ـ تحريف النصوص من مآخذ أهل الأهواء في الاستدلال ـ بكر أبو زيد دار العاصمة ـ الرياض ـ ط الأولى (١٤١٢هـ).
١١٠ ـ تحريم النظر في كتب أهل الكلام ـ موفق الدين ابن قدامه ـ عبدالرحمن دمشقية ـ دار عالم الكتب ـ الرياض ـ ط الأولى (١٤١٠هـ).
١١١ ـ التحف في مذاهب السلف ـ محمد بن علي الشوكاني ـ ت سليم بن عيد الهلالي ـ وعلي حسن علي مكتبة ابن الجوزي ـ الإحساء ـ ط الأولى (١٤٠٩هـ) ـ (١٩٨٨م).
١١٢ ـ تحفة الأديب في الرد على أهل الصليب ـ أبي محمد عبدالله الترجمان الميورقي تحقيق: دار البشائر الإسلامية ـ بيروت ـ ط الأولى (١٤٠٨هـ) ـ (١٩٨٨م).
١١٣ ـ التحفة العراقية في أعمال القلوب ـ ابن تيمية ـ تحقيق سليمان مسلم الحرش ـ دار المعراج الدولية ـ الرياض ـ ط الأولى (١٤١٣هـ) ـ (١٩٩٢م).
١١٤ ـ تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة في الدين أو مرذولة ـ أبو الريحان محمد البيروني ـ عالم الكتب ط الثانية (١٤٠٣هـ) ـ (١٩٨٣م).
١١٥ ـ التراث والتجديد د. حسن حنفي. المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع ـ بيروت ط الرابعة (١٤١٢هـ) ـ (١٩٩٢م).
١١٦ ـ التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية ـ عبدالرحمن بدوي. وكالة المطبوعات ـ الكويت ـ ودار القلم ـ بيروت ط الرابعة (١٩٨٠م).
١١٧ ـ التزكية بين أهل السنة والصوفية ـ أحمد فريد ـ بدون ناشر وتاريخ.
١١٨ ـ تسهيل المنطق ـ عبدالكريم الأثري ـ بدون الناشر وتاريخ الطبعة.
١١٩ ـ التشيع بين مفهوم الأئمة والمفهوم الفارسي ـ محمد البنداري ـ قدم له سعيد حوىٰ ـ ط الأولى (١٤٠٨هـ) ـ (١٩٨٨م).
١٢٠ ـ التصديق بالنظر إلى الله تعالى في الآخرة ـ أبي بكر الآجري ـ ت محمد الجنباز ـ دار عالم الكتب ـ الرياض ط الثانية (١٤٠٦هـ) ـ (١٩٨٦م).
١٢١ ـ التصوف المنشأ والمصادر ـ إحسان إلهي ظهير ـ إدارة ترجمان السنة ـ لاهور ـ باكستان ـ ط الأولى (١٤٠٦هـ) ـ (١٩٨٦م).
١٢٢ ـ التصوف منشؤه ومصطلحاته ـ د. أسعد السحمراني ـ دار النفائس بيروت ـ ط الأولى (١٤٠٧هـ) ـ (١٩٨٧م).
١٢٣ ـ التعرف لمذهب أهل التصوف ـ أبي بكر الكلاباذي ـ دار الإيمان ـ دمشق ـ ط الأولى (١٤٠٧هـ) ـ (١٩٨٦.

١٢٤ ـ التعريفات ـ علي بن محمد الجرجاني ـ مكتبة لبنان ـ بيروت ـ ط (١٩٨٥م).
١٢٥ ـ التعليقات على متن لمعة الاعتقاد لابن قدامه ـ الشيخ عبدالله الجبرين ـ عناية أبو أنس علي أبو لوز ـ دار الصميعي ـ الرياض ـ ط الأولى (١٤١٦هـ) ـ (.
١٢٦ ـ تفسير القرآن العظيم ـ ابن كثير ـ داز الأندلس للطباعة والنشر، وطبعه دار الحديث ـ القاهرة ـ ط السادسة (١٤١٣هـ) ـ (١٩٩٣م).
١٢٧ ـ التفكير الفلسفي في الإسلام ـ د. عبدالحليم محمود ـ دار المعارف ـ مصر ط الثانية بدون تاريخ.
١٢٨ ـ تقديس الأشخاص في الفكر الصوفي ـ محمد أحمد لوح ـ دار الهجرة ـ الرياض ـ ط الأولى (١٤١٦هـ) ـ (١٩٩٦م).
١٢٩ ـ تقريب التراث (درء تعارض العقل والنقل) د. محمد الجليند ـ مركز الأهرام للترجمة والنقل ـ مصر ـ ط الأولى (١٤٠٩هـ) ـ (١٩٨٨م).
١٣٠ ـ تقريب التهذيب ـ الحافظ ابن حجر ـ ضبط ومراجعة: صدقي جميل العطار ـ دار الفكر ـ ط الأولى (١٤١٥هـ) ـ (١٩٩٥م).
١٣١ ـ التقليد في الشريعة الإسلامية ـ عبدالله الشنقيطي ـ دار البخاري ـ المدينة المنورة ـ ط الأولى (١٤١٤هـ) ـ (١٩٩٣م).
١٣٢ ـ تلبيس إبليس ـ ابن الجوزي ـ دراسة وتحقيق د. السيد الجميلي ـ دار الكتاب العربي ـ بيروت ـ ط الأولى (١٤٠٥هـ) ـ (١٩٨٥م).
١٣٣ ـ تنبيه الغافلين من أفعال الجاهلين وتحذير السالكين من أفعال الهالكين ـ محيي الدين أبي زكريا أحمد النحاس ـ تحقيق: عماد الدين عباس سعيد. دار الكتب العلمية ـ بيروت ـ لبنان.
١٣٤ ـ التنبيه والرد على أهل الأهواء والبدع ـ أبي الحسين محمد الملطي ـ تحقيق: يمان المياديني، رمادي للنشر ـ الدمام ـ ط الأولى (١٤١٤هـ) ـ (١٩٩٤م).
١٣٥ ـ تنزيه الله عما أوجبه عليه المعتزلة ـ إعداد: أحمد بناني ـ رسالة دكتوراه بإشراف: د. عبدالعزيز العبيد ـ جامعة أم القرى ـ مكة المكرمة.
١٣٦ ـ التنكيل فيما ورد في تأنيب الكوثري من الأباطيل ـ الشيخ عبدالرحمن المعلمي تحقيق: محمد ناصر الدين الألباني ـ ومحمد عبدالرزاق حمزة ـ دار الكتب السلفية ـ القاهرة.
١٣٧ ـ تهذيب التهذيب ـ الحافظ ابن حجر العسقلاني ـ دار الفكر ـ ط الأولى (١٤١٥هـ) ـ (١٩٩٥م).

١٣٨ ـ تهذيب مدارج السالكين ـ ابن القيم ـ تهذيب عبدالمنعم صالح العلي ـ المكتبة العلمية.
١٣٩ ـ التوحيد ـ أبي منصور الماتريدي تحقيق د. فتح الله خليف، دار الجامعات المصرية.
١٤٠ ـ توضيح الأحكام من بلوغ المرام ـ الشيخ عبدالله البسام ـ دار القبلة للثقافة الإسلامية، جدة، وهيئة الإغاثة الإسلامية العالمية ـ ط الأولى (١٤١٣هـ) ـ (١٩٩٢م).
١٤١ ـ تيسير العزيز الحميد شرح كتاب التوحيد ـ الشيخ سليمان بن عبدالله آل الشيخ ـ إشراف زهير الشاويش ـ المكتب الإسلامي ـ بيروت ـ لبنان ـ ط السادسة (١٤٠٥هـ) ـ (١٩٨٥م).
١٤٢ ـ تيارات الفكر الإسلامي ـ د. محمد عمارة ـ دار المستقبل العربي ـ ط الأولى (١٩٨١م).
١٤٣ ـ الجامع لأحكام القرآن ـ أبي عبدالله بن أحمد القرطبي ـ دار الكتاب العربي ـ ط الثالثة (١٣٨٧هـ) ـ (١٩٦٧م).
١٤٤ ـ جامع بيان العلم وفضله ـ أبي عمر يوسف بن عبدالبر ـ تحقيق أبي الأشبال الزهيري ـ دار ابن الجوزي ـ الدمام ـ ط الأولى (١٤١٤هـ) ـ (١٩٩٤م).
١٤٥ ـ جامع البيان عن تأويل القرآن ـ محمد بن جرير الطبري ـ البابي الحلبي ـ مصر ـ ط (١٩٦٨م).
١٤٦ ـ جامع الرسائل ـ ابن تيمية ـ تحقيق د. محمد رشاد سالم ـ مطبعة المدني ـ مصر ـ ط الثانية (١٤٠٥هـ) ـ (١٩٨٤م).
١٤٧ ـ جامع العلوم والحكم في شرح خمسين حديثاً من جوامع الكلم ـ الحافظ بن رجب الحنبلي ـ تحقيق: شعيب الأرناؤوط ـ وإبراهيم باجس ـ مؤسسة الرسالة ـ بيروت ـ ط الأولى (١٤١١هـ) ـ (١٩٩١م).
١٤٨ ـ الجانب الإلهي من التفكير الإسلامي ـ د. محمد البهي ـ مكتبة وهبه ـ مصر ـ ط السادسة (١٤٠٢هـ) ـ (١٩٨٢م).
١٤٩ ـ جمهرة أنساب العرب ـ أبي محمد علي بن أحمد بن حزم ـ دار الكتب العلمية ـ بيروت ـ ط الأولى (١٤٠٣هـ) ـ (١٩٨٣م).
١٥٠ ـ الجهل بمسائل الاعتقاد وحكمه ـ عبدالرزاق معاش ـ دار الوطن الرياض ـ ط الأولى (١٤١٧هـ) ـ (١٩٩٦م).

١٥١ ـ الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح ـ ابن تيمية ـ تحقيق: مجدي قاسم ـ بدون الناشر ـ ط الأولى (١٤١٤هـ).

١٥٢ ـ الحاجة إلى الرسل ـ الشيخ مناع القطان ـ الدار السعودية للنشر والتوزيع جده ـ ط الأولى (١٤٠٧هـ) ـ (١٩٨٧م).

١٥٣ ـ حجة إبليس ـ ابن القيم الجوزية ـ تقديم وتخريج ـ سليم بن عيد الهلالي ـ دار ابن الجوزي ـ الدمام ـ ط الأولى (١٤١٢هـ) ـ (١٩٩١م).

١٥٤ ـ الحجة في بيان المحجة وشرح عقيدة أهل السنة ـ الإمام إسماعيل بن محمد الأصبهاني تحقيق: محمد ربيع مدخلي ـ ومحمد محمود أبو رحيم ـ دار الراية ـ الرياض ـ ط الأولى (١٤١١هـ) ـ (١٩٩٠م).

١٥٥ ـ الحركات الباطنية في العالم الإسلامي عقائدها وحكم الإسلام فيها ـ د. محمد أحمد الخطيب مكتبة الأقصى ـ الأردن ودار عالم الكتب ـ الرياض ط الثانية (١٤٠٦هـ).

١٥٦ ـ الحركات السرية في الإسلام ـ د. محمود إسماعيل ـ دار القلم ـ بيروت ـ ط الأولى (١٩٧٣م).

١٥٧ ـ حركة الغلو وأصولها الفارسية ـ نظلة الجبوري ـ مكتبة ابن تيمية ـ ط الأولى (١٤٠٩هـ) ـ (١٩٨٩م).

١٥٨ ـ الحسنة والسيئة ـ شيخ الإسلام ابن تيمية ـ تقديم: محمد جميل غازي ـ دار المدني، جدة ط (١٤٠٦هـ) ـ (١٩٨٦م).

١٥٩ ـ حقيقة الإيمان عند أهل السنة والجماعة ـ محمد عبدالهادي المصري ـ دار الفرقان ـ مصر ـ ط الأولى (١٤١١هـ) ـ (١٩٩١م).

١٦٠ ـ حقيقة البدعة وأحكامها ـ سعيد ناصر الغامدي ـ مكتبة الرشد ـ الرياض ـ ط الأولى (١٤١٢هـ) ـ (١٩٩٢م).

١٦١ ـ حقيقة الخلاف بين المتكلمين ـ د. علي المغربي ـ مكتبة وهبه مصر ـ ط الأولى (١٤١٥هـ) ـ (١٩٩٤م).

١٦٢ ـ حقيقة الفلسفات الإسلامية ـ د. جلال العشري ـ الدار المصرية اللبنانية ـ مصر ـ ط الأولى (١٤١٢هـ) ـ (١٩٩١م).

١٦٣ ـ الحقيقة القرآنية بين السلف والمعتزلة وأثر ذلك في توجيه السلوك ـ د. كمال محمد عيسى، دار البشير ـ القاهرة ـ بدون تاريخ.

١٦٤ ـ الحكمة والتعليل في أفعال الله تعالى د. محمد ربيع مدخلي ـ مكتبة لينة مصر ـ ط الأولى (١٤٠٩هـ) ـ (١٩٨٨م).

١٦٥ ـ حكم مخالفة منهج أهل السنة في تقرير مسائل الاعتقاد ـ عثمان حسن. دار الوطن ـ الرياض ـ ط الأولى (١٤١٣هـ).
١٦٦ ـ حلية طالب العلم ـ الشيخ بكر أبو زيد ـ دار الراية ـ الرياض ـ ط الأولى (١٤٠٨هـ) ـ (١٩٨٨م).
١٦٧ ـ خبر الواحد وحجيته ـ د. أحمد الشنقيطي ـ مركز البحث العلمي وإحياء التراث ـ الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة ـ ط الأولى (١٤١٣هـ).
١٦٨ ـ خبيئة الأكوان في افتراق الأمم على المذاهب والأديان ـ محمد صديق خان ـ دار الكتب العلمية ـ بيروت ـ لبنان ـ ط الأولى (١٤٠٥هـ) ـ (١٩٨٤م).
١٦٩ ـ خصائص أهل السنة ـ أحمد فريد ـ مؤسسة قرطبة ـ بدون تاريخ.
١٧٠ ـ الخلاف بين العلماء وأسبابه وموقفنا منه ـ الشيخ محمد بن صالح العثيمين ـ مؤسسة أسامة ـ الرياض ـ ط الأولى (١٤١٣هـ) ـ (١٩٩٢م).
١٧١ ـ الخلافة والخوارج في المغرب العربي. الصراع بينهما حتى قيام دولة الأغالبة د. رفعت فوزي عبدالمطلب ط (١٣٩٣هـ) ـ (١٩٧٣م).
١٧٢ ـ خلق أفعال العباد والرد على الجهمية وأصحاب التعطيل ـ محمد بن إسماعيل البخاري ـ مؤسسة الرسالة ـ بيروت ـ ط الثانية (١٤٠٧هـ) ـ (١٩٨٧م).
١٧٣ ـ خلق القرآن الكريم بين المعتزلة وأهل السنة ـ فخر الدين الرازي ـ تحقيق د. أحمد حجازي السقا ـ دار الجيل ـ بيروت ـ ط الأولى (١٤١٣هـ) ـ (١٩٩٢م).
١٧٤ ـ الخوارج ـ د. عبدالقادر البحراوي ـ دار المعرفة الجامعية ـ مصر ـ ط (١٩٩٧م).
١٧٥ ـ الخوارج الأصول التاريخية لمسألة تكفير المسلم ـ د. مصطفى حلمي ـ دار الأنصار ـ القاهرة ـ ط الأولى (١٣٩٧هـ) ـ (١٩٧٧م).
١٧٦ ـ الخوارج أول الفرق في تاريخ الإسلام ـ د. ناصر العقل ـ دار الوطن ـ الرياض ـ ط الأولى (١٤١٦هـ).
١٧٧ ـ الخوارج دراسة ونقد لمذهبهم ـ ناصر عبدالله السعوي ـ دار المعراج الدولية الرياض ـ ط الأولى (١٤١٧هـ) ـ (١٩٩٦م).
١٧٨ ـ الخوارج عقيدة وفكراً وفلسفة ـ د. عامر النجار ـ دار المعارف ـ القاهرة ج م ع ط الرابعة (١٩٩٤م)، **وطبعة دار عالم الكتب ـ بيروت ـ ط الأولى** (١٤٠٦هـ) ـ (١٩٨٦م).
١٧٩ ـ الخوارج في بلاد المغرب حتى منتصف القرن الرابع الهجري ـ د. محمود

إسماعيل دار الثقافة ـ الدار البيضاء المغرب ـ ط الثانية (١٤٠٦هـ) ـ (١٩٨٥م).
١٨٠ ـ درء تعارض العقل والنقل ـ شيخ الإسلام ابن تيمية ـ ت د. محمد رشاد سلم. جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية ـ ط الأولى (١٤٠٠هـ) ـ (١٩٨٠م).
١٨١ ـ دراسات في السيرة النبوية ـ محمد سرور نايف زيد العابدين ـ دار الأرقم الكويت ـ ط الأولى (١٤٠٧هـ) ـ (١٩٨٦م).
١٨٢ ـ دراسات في الفرق والعقائد الإسلامية د. عرفان عبدالحميد ـ مؤسسة الرسالة بيروت ـ ط الأولى (١٤٠٤هـ) ـ (١٩٨٤م).
١٨٣ ـ دراسات في الفكر العربي الإسلامي ـ د. عرفان عبدالحميد ـ دار عمار ـ عمان ـ ط الأولى (١٤١٢هـ) ـ (١٩٩١م).
١٨٤ ـ دراسات نقدية في مذاهب الفرق الكلامية ـ د. محمد الأنور السنهوتي ـ دار الثقافة العربية ـ القاهرة ط (١٤١٠هـ) ـ (١٩٩٠م).
١٨٥ ـ دراسة في التصوف الفلسفي الإسلامي ـ السيد محمد الهلالي ـ دار الحديث ـ القاهرة ط الثانية.
١٨٦ ـ دراسة في الفلسفة الإسلامية وصلتها بالفلسفة اليونانية السيد محمد المهدلي دار الحديث ـ القاهرة ط الثانية.
١٨٧ ـ درجات الصاعدين إلى مقامات الموحدين ـ محمد بن أحمد الحفظي. تحقيق عمر بن غرامة العموري ـ مكتبة المعلا ـ الكويت.
١٨٨ ـ الدرة البهية في التقليد والمذهبية من كلام شيخ الإسلام أحمد عبدالحليم بن تيمية ـ إعداد وتعليق محمد شاكر الشريف ـ دار الأندلس جدة ـ ط الأولى (١٤٠٨هـ).
١٨٩ ـ الدر النضيد في إخلاص كلمة التوحيد ـ محمد بن علي الشوكاني ـ أبو عبدالله الحلبي ـ دار ابن خزيمة ـ ط الأولى (١٤١٤هـ).
١٩٠ ـ دعوة شيخ الإسلام ابن تيمية وأثرها على الحركات الإسلامية المعاصرة فيها وموقف الخصوم منها ـ صلاح الدين مقبول ـ دار ابن الأثير ـ الكويت ـ ط الثانية (١٤١٦هـ) ـ (١٩٩٦م).
١٩١ ـ دعوة الفطر ـ يوسف محيي الدين أبو هلالة ـ دار العاصمة ـ الرياض ـ ط الأولى (١٤٠٨هـ).
١٩٢ ـ ديوان الخوارج ـ د. إحسان عباس ـ دار الشروق ـ بيروت ـ القاهرة ط الرابعة (١٤٠٢هـ) ـ (١٩٨٢م).

١٩٣ ـ ذم التأويل ـ موفق الدين ابن قدامة المقدسي ـ تحقيق بدر البدر ـ دار الفتح الشارقة ـ ط الأولى (١٤١٤هـ) ـ (١٩٩٤م).

١٩٤ ـ ذيل طبقات الحنابلة.

١٩٥ ـ الرحيق المختوم ـ صفي الرحمن المباركفوري ـ دار القبلة للثقافة الإسلامية ـ جدة، مؤسسة علوم القرآن ـ بيروت ط الرابعة (١٤٠٨هـ) ـ (١٩٨٧م).

١٩٦ ـ ردة ولا أبا بكر لها ـ أبو الحسن الندوي ـ دار المطبوعات الحديثة ـ جدة.

١٩٧ ـ الرد على الجهمية ـ الإمام عثمان بن سعيد الدرامي ـ تقديم وتخريج وتعليق: بدر البدر ـ الدار السلفية ـ الكويت ـ ط الأولى (١٤٠٥هـ) ـ (١٩٨٥م).

١٩٨ ـ الرد على الجهمية والزنادقة ـ الإمام أحمد بن حنبل ت د. عبدالرحمن عميرة ـ دار اللواء ـ الرياض ط الثانية (١٤٠٢هـ) ـ (١٩٨٢م).

١٩٩ ـ الرد على المخالف من أصول الإسلام ـ الشيخ بكر أبو زيد ـ دار الهجرة ـ الدمام ـ بدون تاريخ.

٢٠٠ ـ الرد على المنطقيين ـ شيخ الإسلام ابن تيمية ـ دار المعرفة ـ بيروت ـ لبنان.

٢٠١ ـ الرد على منكر صفتي الوجه واليد ـ سعيد بن ناصر الغامدي ـ دار الأندلس الخضراء ـ جدة، ط (١٤١٤هـ) ـ (١٩٩٣م).

٢٠٢ ـ رسالة أهل الثغر ـ أبي الحسن الأشعري ـ ت د. محمد السيد الجليند ـ دار اللواء ـ الرياض ط الثانية (١٤١٠هـ) ـ (١٩٨٩م).

٢٠٣ ـ الرسالة التدمرية مجمل اعتقاد السلف ـ شيخ الإسلام ابن تيمية ـ مطبوعات جامعة الإمام ط الثالثة (١٤٠٣هـ).

٢٠٤ ـ رسالة السجزي إلى أهل زبيد في الرد على من أنكر الحرف والصوت ـ أبي نصر عبيدالله السجزي ـ تحقيق: محمد باكريم عبدالله ـ دار الراية ـ الرياض ـ ط الأولى (١٤١٤هـ) ـ (١٩٩٤م).

٢٠٥ ـ الرسالة القشيرية ـ أبي القاسم عبدالكريم القشيري ـ تحقيق د. عبدالحليم محمود ـ ومحمود بن الشريف ـ دار الكتب الحديثة ـ مصر.

٢٠٦ ـ الرسل والرسالات ـ عمر سليمان الأشقر ـ مكتبة الفلاح الكويت ط الثالثة (١٤٠٥هـ) ـ (١٩٨٥م).

٢٠٧ ـ رفع الملام عن الأئمة الأعلام ـ شيخ الإسلام ابن تيمية ـ دار الدعوة السلفية ط (١٤١٣هـ).

٢٠٨ ـ الروض الباسم في الذب عن سنة أبي القاسم ـ محمد بن إبراهيم بن الوزير ـ دار المعرفة ـ بيروت ـ لبنان ط (١٣٩٩هـ) ـ (١٩٧٩م).
٢٠٩ ـ الروضة البهية فيما بين الأشاعرة والماتريدية ـ الحسن بن عبدالمحسن أبي عذبة ـ تحقيق د. عبدالرحمن عميرة ـ عالم الكتب ـ بيروت ـ ط الأولى (١٤٠٩هـ) ـ (١٩٨٩م).
٢١٠ ـ رؤية الله تعالى وتحقيق الكلام فيها ـ د. أحمد ناصر آل حمد ـ جامعة أم القرى ـ ط الأولى (١٤١١هـ) ـ (١٩٩١م).
٢١١ ـ زاد المعاد في هدي خير العباد ـ ابن قيم الجوزية ـ تحقيق: شعيب وعبدالقادر الأرناؤوط ـ مؤسسة الرسالة ـ بيروت ـ ومكتبة المنار الإسلامية ـ الكويت ط الثامنة (١٤٠٥هـ) ـ (١٩٨٥م).
٢١٢ ـ الزجر بالهجر ـ جلال الدين السيوطي ـ تحقيق: سليم بن عيد الهلالي ـ دار السلف للنشر والتوزيع ـ الرياض ـ ط الأولى (١٤١٥هـ) ـ (١٩٩٥م).
٢١٣ ـ الزندقة والزنادقة ـ عاطف شكري ـ دار الفكر ـ عمان ـ الأردن ـ بدون تاريخ.
٢١٤ ـ زيادة الإيمان ونقصانه وحكم الاستثناء فيه ـ عبدالرزاق البدر ـ مكتبة دار القلم والكتاب ـ الرياض ـ ط الأولى (١٤١٦هـ) ـ (١٩٩٦م).
٢١٥ ـ السنة ـ أبي بكر أحمد بن محمد الخلال ـ تحقيق د. عطية الزهراني ـ دار الراية ـ الرياض ـ ط الأولى (١٤١٠هـ) ـ (١٩٨٩م).
٢١٦ ـ السنة ـ عبدالله بن أحمد بن حنبل ـ ت د. محمد سعيد القحطاني ـ دار ابن القيم ـ الدمام ـ ط الأولى (١٤٠٦هـ) ـ (١٩٨٦م).
٢١٧ ـ سنن أبي داود، سليمان بن الأشعث السجستاني ـ مراجعة وضبط وتعليق ـ محمد محيي الدين عبدالحميد ـ دار الفكر.
٢١٨ ـ سنن الترمذي ـ أبو عيسى محمد بن عيسى الترمذي. ت عبدالوهاب عبداللطيف ط الثانية (١٩٧٤م) ـ دار الفكر.
٢١٩ ـ السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية ـ شيخ الإسلام ابن تيمية ـ تحقيق بشير محمد عيون ـ مكتبة دار البيان ـ دمشق ـ سوريا ـ ط (١٤٠٥هـ) ـ (١٩٨٥م).
٢٢٠ ـ سير أعلام النبلاء ـ شمس الدين محمد بن أحمد الذهبي ـ مؤسسة الرسالة ط السابعة (١٤١٠هـ) ـ (١٩٩٠م) وأجزاء الكتاب بتحقيقات مختلفة.

٢٢١ ـ سيرة الإمام أحمد ـ أبي الفضل صالح بن أحمد بن حنبل ـ تحقيق: د. فؤاد عبدالمنعم أحمد ـ دار السلف ـ الرياض ط الثالثة (١٤١٥هـ) ـ (١٩٩٥م).

٢٢٢ ـ السيرة النبوية في ضوء القرآن والسنة ـ د. محمد بن محمد أبو شهبة ـ دار القلم ـ دمشق ـ ط الأولى (١٤٠٩هـ) ـ (١٩٨٨م).

٢٢٣ ـ شبهات حول الإسلام ـ محمد قطب ـ دار الشروق ـ القاهرة ـ ط الحادية والعشرون ـ ١٤١٣هـ) ـ (١٩٩٢م).

٢٢٤ ـ شذرات الذهب في أخبار من ذهب ـ أبي الفرج عبدالحي بن العماد الحنبلي ـ دار الآفاق الجديدة ـ بيروت.

٢٢٥ ـ شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة ـ أبي القاسم هبة الله بن الحسن اللالكائي تحقيق د. أحمد سعد حمدان ـ دار طيبة ـ الرياض ـ بدون تاريخ.

٢٢٦ ـ شرح حديث النزول ـ شيخ الإسلام ابن تيمية ـ المكتب الإسلامي بيروت ـ لبنان.

٢٢٧ ـ شرح السنة ـ الحسن بن مسعود البغوي ـ تحقيق: شعيب الأرناؤوط وزهير الشاويش ـ المكتب الإسلامي ـ بيروت ـ ط الثانية (١٤٠٣هـ) ـ (١٩٨٣م).

٢٢٨ ـ شرح العقيدة الأصفهانية ـ شيخ الإسلام ابن تيمية ـ تقديم حسن مخلوف ـ دار الكتب الإسلامية ـ القاهرة.

٢٢٩ ـ شرح العقيدة الطحاوية ـ الإمام القاضي علي بن علي بن أبي العز الحنفي ـ تحقيق د. عبدالله التركي وشعيب الأرناؤوط ـ مؤسسة الرسالة ـ بيروت ط الثانية (١٤١٣هـ) ـ (١٩٩٣م).

٢٣٠ ـ شرح العقيدة الواسطية لشيخ الإسلام ابن تيمية ـ شرحه: الشيخ محمد الصالح العثيمين خرج أحاديثه واعتنى به سعد بن فوز الصميل ـ دار ابن الجوزي ـ الدمام ـ ط الثانية (١٤١٥هـ).

٢٣١ ـ شرح القصيدة النونية لابن القيم ـ بشرح محمد خليل هراس ـ مكتبة ابن تيمية القاهرة ط (١٤٠٧هـ) ـ (١٩٨٦م).

٢٣٢ ـ شرح القيروانية الميسر ـ د. محمد الخميس ـ دار الفتح ـ الشارقة ـ ط الأولى (١٤١٥هـ) ـ (١٩٩٤م).

٢٣٣ ـ شرح لمعة الاعتقاد الهادي إلى سبيل الرشاد لابن قدامة ـ بشرح محمد صالح العثيمين ـ مكتبة العلم ـ القاهرة.

٢٣٤ ـ شرح المقاصد ـ سعد الدين التفتازاني ـ تحقيق د. عبدالرحمن عميرة ـ عالم الكتب ـ بيروت ـ ط الأولى (١٤٠٩هـ) ـ (١٩٨٩م).

٢٣٥ ـ الشريعة ـ أبي بكر محمد بن الحسين الآجري ـ تحقيق ـ دار الكتب العلمية ـ بيروت ـ ط الأولى (١٤٠٣هـ) ـ (١٩٨٣م).
٢٣٦ ـ الشريف المرتضى وأدبه ـ د. محمد المطرودي ـ ط الأولى (١٤١٣هـ) ـ (١٩٩٢م).
٢٣٧ ـ شعبة العقيدة بين أبي الحسن الأشعري والمنتسبين إليه في العقيدة ـ أبي بكر خليل إبراهيم الموصلي ـ دار الكتاب العربي ـ بيروت ـ ط الأولى (١٤١٠هـ) ـ (١٩٩٠م).
٢٣٨ ـ الشعوبية والزندقة وأثرها في ظهور العقائد والفرق المنحرفة د. محمد أحمد الخطيب ـ مكتبة الأقصى ـ عمان ـ الأردن ـ ط الأولى (١٤١٤هـ) ـ (١٩٩٤م).
٢٣٩ ـ شفاء العليل في القضاء والقدر والحكمة والتعليل ـ ابن قيم الجوزية ـ دار الكتب العلمية ـ بيروت ـ لبنان ـ ط الأولى (١٤٠٧هـ) ـ (١٩٨٧م).
٢٤٠ ـ الشيخ الرئيس ابن سيناء ـ عمر الطباع، وعبدالمنعم الهاشمي ـ مؤسسة المعارف ـ بيروت ـ ط الأولى (١٤١٣هـ) ـ (١٩٩٣م).
٢٤١ ـ الشيعة والسنة ـ إحسان إلهي ظهير ـ إدارة ترجمان السنة ـ لاهور ـ باكستان ـ بدون تاريخ.
٢٤٢ ـ الصارم المسلول على شاتم الرسول ـ شيخ الإسلام ابن تيمية ـ تحقيق محمد محي الدين عبدالحميد ـ دار الكتب العلمية ـ بيروت ـ لبنان ـ بدون تاريخ.
٢٤٣ ـ صحيح البخاري ـ أبي عبدالله محمد بن إسماعيل البخاري ـ تحقيق: الشيخ عبدالعزيز بن باز ـ دار الفكر ط (١٤١٤هـ) ـ (١٩٩٤م).
٢٤٤ ـ صحيح الجامع الصغير للسيوطي ـ تأليف محمد ناصر الدين الألباني ـ المكتب الإسلامي ـ بيروت ـ ط الثالثة ـ (١٤٠٨هـ) ـ (١٩٨٨م).
٢٤٥ ـ صحيح سنن أبي داود ـ تأليف محمد ناصر الدين الألباني ـ اختصر أسانيده وعلق عليه وفهرسه: زهير الشاويش، مكتب التربية العربي لدول الخليج العربي ـ ط الأولى (١٤٠٩هـ) ـ (١٩٨٩م).
٢٤٦ ـ صحيح مسلم ـ أبي الحسن مسلم بن الحجاج النيسابوري ـ تحقيق: محمد فؤاد عبدالباقي دار الحديث ـ القاهرة ـ ط الأولى (١٤١٢هـ) ـ (١٩٩١م).
٢٤٧ ـ الصراع بين الإسلام والوثنية ـ عبدالله بن علي القصيمي ـ القاهرة، ط الثانية (١٤٠٢هـ) ـ (١٩٨٢م).

٢٤٨ ـ الصفات الإلهية في الكتاب والسنة النبوية د. محمد أمان الجامي ـ دار التقوى ـ المدينة المنورة.
٢٤٩ ـ صفة الغرباء ـ الشيخ سلمان بن فهد العورة ـ دار ابن الجوزي ـ الدمام ط الثانية (١٤١١هـ) ـ (١٩٩٠م).
٢٥٠ ـ الصلة بين التصوف والتشيع ـ د. كامل مصطفى الشيبي ـ دار الأندلس ـ بيروت ـ لبنان ط الثالثة (١٩٨٢م).
٢٥١ ـ الصواعق المرسلة على الجهمية والمعطلة ـ ابن قيم الجوزية ـ تحقيق د. علي الدخيل الله ـ دار العاصمة ـ الرياض ـ ط الأولى (١٤٠٨هـ).
٢٥٢ ـ صورتان متضادتان أهل السنة والشيعة الإمامية ـ أبي الحسن الندوي ـ دار البشير ـ جدة ـ ط الأولى (١٤١٠هـ) ـ (١٩٩٠م).
٢٥٣ ـ صون المنطق والكلام عن فني المنطق والكلام ـ جلال الدين السيوطي ـ تحقيق: علي سامي النشّار وسعاد علي عبدالرزاق ـ بدون الناشر والطبعة.
٢٥٤ ـ ضحى الإسلام ـ أحمد أمين ـ مكتبة النهضة المصرية ـ القاهرة.
٢٥٥ ـ ضوء الساري إلى معرفة رؤية الباري ـ أبي شامة شهاب الدين الشافعي ـ تحقيق د. أحمد الشريف دار الصحوة ـ القاهرة ـ ط الأولى (١٤٠٥هـ) ـ (١٩٨٥م).
٢٥٦ ـ طائفة النصيرية ـ سليمان الحلبي ـ الدار السلفية ـ الكويت ـ ط الثانية (١٤٠٤هـ) ـ (١٩٨٤م).
٢٥٧ ـ طبقات ابن سعد ـ محمد بن سعد الواقدي ـ مطبعة كاشن ـ ليدن (١٢٢٨هـ).
٢٥٨ ـ الطريق إلى جماعة المسلمين ـ حسين محسن علي جابر ـ دار الدعوة ـ الكويت ـ ط الأولى (١٤٠٥هـ) ـ (١٩٨٤م).
٢٥٩ ـ ظاهرة الإرجاء في العالم الإسلامي د. سفر الحوالي ـ مكتبة الطيب ـ مصر ـ ط الأولى (١٤١٧هـ).
٢٦٠ ـ ظاهرة الغلو في العصر الحديث ـ محمد عبدالكريم حامد ـ دار المنار الحديثة ـ القاهرة ـ ط الأولى (١٤١١هـ) ـ (١٩٩١م).
٢٦١ ـ ظهر الإسلام ـ أحمد أمين ـ دار الكتاب العربي ـ بيروت ـ لبنان ـ الطبعة الخامسة.
٢٦٢ ـ العالم الإسلامي في العصر العباسي د. حسن محمود، ود. أحمد الشريف ـ دار الفكر العربي ط الخامسة.

٢٦٣ ـ عبدالله بن سبأ وأثره في إحداث الفتنة في صدر الإسلام ـ د. سليمان العودة ـ دار طيبة ـ الرياض. الطبعة الثانية بدون تاريخ.

٢٦٤ ـ العذر بالجهل ـ شريف هزاع ـ دار ابن تيمية للطباعة والنشر ـ القاهرة ـ ط الثانية (١٤١٠هـ).

٢٦٥ ـ العصرانيون بين مزاعم التجديد وميادين التغريب ـ محمد الناصر ـ مكتبة الكوثر ـ ط الأولى (١٤١٧هـ) ـ (١٩٩٦م).

٢٦٦ ـ العصريون معتزلة اليوم ـ يوسف كمال ـ دار الوفاء ـ المنصورة ـ مصر ط الثانية (١٤١٠هـ) ـ (١٩٩٠م).

٢٦٧ ـ العقائد الباطنية وحكم الإسلام فيها ـ د. صابر طعيمة ط الثانية (١٤١١هـ) ـ (١٩٩١م).

٢٦٨ ـ عقائد الثلاث والسبعين فرقة ـ أبو محمد اليمني ـ تحقيق محمد عبدالله الغامدي ـ مكتبة العلوم والحكم ـ ط الأولى (١٤١٤هـ).

٢٦٩ ـ العقائد الشيعية ـ ناصر الدين شاه ـ بدون ذكر الناشر ـ ط الأولى (١٤٠٧هـ) ـ (١٩٨٧م).

٢٧٠ ـ العقلانية هداية أم غواية ـ عبدالسلام البسيوني ـ دار الوفاء ـ المنصورة ـ مصر ـ ط الأولى (١٤١٢هـ) ـ (١٩٩٢م).

٢٧١ ـ العقلانيون أفراخ المعتزلة العصريون ـ علي حسن عبدالحميد ـ مكتبة الغرباء الأثرية ـ ط الأولى (١٤١٣هـ) ـ (١٩٩٣م).

٢٧٢ ـ العقل عند الأصوليين ـ د. عبدالعظيم الديب ـ دار الوفاء ـ المنصورة ـ مصر ـ ط الأولى (١٤١٥هـ) ـ (١٩٩٥م).

٢٧٣ ـ العقل عند المعتزلة ـ تصور العقل عند القاضي عبدالجبار ـ حسنى زينة ـ دار الآفاق الجديدة ـ بيروت ـ ط الثانية (١٤٠٠هـ) ـ (١٩٨٠م).

٢٧٤ ـ العقل والحرية دراسة في فكر القاضي عبدالجبار المعتزلي د. عبدالستار الراوي ـ المؤسسة العربية للدراسات والنشر ـ ط الأولى (١٤٠٠هـ) ـ (١٩٨٠م).

٢٧٥ ـ العقل والغيب ـ محمد حسن هيتو ـ دار البشائر الإسلامية ـ بيروت ـ ط الأولى (١٤١٤هـ) ـ (١٩٩٤م).

٢٧٦ ـ العقيدة الإسلامية بين العقل والعاطفة ـ أحمد الشريف ـ بدون ناشر ـ ط الأولى (١٤٠٣هـ) ـ (١٩٨٣م).

٢٧٧ ـ عقيدة أهل السنة والجماعة في الصحابة الكرام ـ د. ناصر بن علي الشيخ ـ مكتبة الرشد ـ الرياض ـ ط الأولى (١٤١٣هـ).
٢٧٨ ـ عقيدة السلف أصحاب الحديث أبي عثمان إسماعيل بن عبدالرحمن الصابوني تحقيق د. ناصر الجدي ـ دار العاصمة الرياض ـ ط الأولى (١٤١٥هـ).
٢٧٩ ـ العقيدة السلفية في كلام رب البرية وكشف أباطيل المبتدعة الردية ـ د. عبدالله يوسف الجديع ـ بدون ناشر ـ ط الأولى (١٤٠٨هـ).
٢٨٠ ـ علاقة الإثبات والتفويض بصفات رب العالمين ـ د. رضا نعسان معطي ـ دار الهجرة ـ الدمام ـ ط السادسة (١٤١٦هـ) ـ (١٩٩٥م).
٢٨١ ـ علم أصول البدع ـ علي حسن عبدالحميد ـ دار الراية ـ الرياض ـ ط الأولى (١٤١٣هـ) ـ (١٩٩٢م).
٢٨٢ ـ العلم أصوله ومصادره ومناهجه ـ محمد الخرعان ـ دار الوطن ـ الرياض ـ ط الأولى (١٤١٣هـ).
٢٨٣ ـ علم الملل والنحل ـ هيثم الجنابي ـ دار كنعان ـ دمشق ـ ط الأولى (١٩٩٤م).
٢٨٤ ـ علو الله على خلقه ـ د. موسى بن سليمان الدويش ـ مكتبة العلوم والحكم ـ بيروت ـ ط الأولى (١٤٠٧هـ) ـ (١٩٨٦م).
٢٨٥ ـ العواصم من القواصم في تحقيق مواقف الصحابة بعد وفاة النبي ﷺ ـ أبي بكر بن العربي المالكي خرج أحاديثه وعلق عليه محمود الاستانبولي ـ تحقيق محب الدين الخطيب ـ مكتبة السنة ـ القاهرة ط السادسة (١٤١٢هـ).
٢٨٦ ـ العواصم والقواصم في الذب عن سنة أبي القاسم ـ محمد بن إبراهيم الوزير ـ تحقيق شعيب الأرناؤوط ـ مؤسسة الرسالة ـ بيروت ط الثانية (١٤١٢هـ) ـ (١٩٩٢م).
٢٨٧ ـ عيون الأخبار ـ أبي محمد عبدالله بن مسلم بن قتيبة ـ تحقيق د. محمد الإسكندارني ـ دار الكتاب العربي ـ بيروت ـ لبنان ط الثانية (١٤١٦هـ) ـ (١٩٩٦م).
٢٨٨ ـ الغزو الفكري وهم أم حقيقة ـ د. محمد عمارة ـ دار الشروق ـ القاهرة ـ ط الأولى (١٤٠٩هـ) ـ (١٩٨٩م).
٢٨٩ ـ غزو من الداخل ـ جمال سلطان ـ دار الوطن ـ الرياض ـ ط الأولى (١٤١٢هـ) ـ (١٩٩١م).

٢٩٠ ـ غلاة الشيعة وتأثرهم بالأديان المغايرة للإسلام ـ فتحي الزغبي ـ مطابع غباشي ـ طنطا ـ مصر ـ ط الأولى (١٤٠٩هـ) ـ (١٩٨٨م).

٢٩١ ـ الغلو في الدين في حياة المسلمين المعاصرة ـ عبدالرحمن بن معلا اللويحق ـ مؤسسة الرسالة ـ بيروت ـ ط الأولى (١٤١٢هـ) ـ (١٩٩٢م).

٢٩٢ ـ الغنية في أصول الدين ـ أبي سعيد عبدالرحمن النيسابوري ـ تحقيق عماد الدين أحمد حيدر مؤسسة الكتاب الثقافية ـ ط الأولى (١٤٠٦هـ) ـ (١٩٨٧م).

٢٩٣ ـ فتح الباري بشرح صحيح البخاري ـ الحافظ أحمد بن علي بن حجر العسقلاني ـ ترقيم: محمد فؤاد عبدالباقي ـ تخريج محب الدين الخطيب؛ مراجعة ـ قصي محب الدين الخطيب ـ دار الريان للتراث ـ القاهرة ـ ط الأولى (١٤٠٧هـ) ـ (١٩٨٦م).

٢٩٤ ـ فتح رب البرية بتلخيص الحموية لشيخ الإسلام ابن تيمية ـ تأليف الشيخ محمد بن صالح بن عثيمين ـ ضمن رسائل في العقيدة ـ دار عالم الكتاب ـ الرياض ـ ط الثالثة (١٤٠٨هـ) ـ (١٩٨٨م).

٢٩٥ ـ فتح القدير الجامع بين فني الرواية والدراية من علم التفسير ـ محمد بن علي الشوكاني ـ دار المعرفة ـ بيروت ـ لبنان.

٢٩٦ ـ الفتوى الحموية الكبرى ـ شيخ الإسلام ابن تيمية ـ ت شريف هزاع ـ دار فخر للتراث ـ مصر ـ ط الأولى (١٤١١هـ) ـ (١٩٩١م).

٢٩٧ ـ الفرقان بين الحق والباطل ـ شيخ الإسلام ابن تيمية ـ تحقيق ـ حسين يوسف غزال ـ دار إحياء العلوم ـ بيروت ـ ط الأولى (١٤٠٣هـ) ـ (١٩٨٣م).

٢٩٨ ـ الفرق بين الفرق ـ عبدالقاهر البغدادي ـ تحقيق: محمد محيي الدين عبدالحميد ـ دار المعرفة ـ بيروت ـ لبنان ـ بدون تاريخ.

٢٩٩ ـ فرق الشيعة بين التفكير السياسي والنفي الديني ـ د. محمود إسماعيل ـ سيناء للنشر ـ القاهرة ـ ط الأولى (١٩٩٥م).

٣٠٠ ـ الفسق معناه وأقسامه ـ د. عبدالعزيز عبداللطيف ـ دار الوطن ـ الرياض ـ ط الأولى (١٤١٣هـ).

٣٠١ ـ الفصل في الملل والأهواء والنحل ـ أبي محمد علي بن أحمد بن حزم ـ دار الجيل ـ بيروت ـ لبنان.

٣٠٢ ـ فضل علم السلف على الخلف ـ الحافظ أبي الفرج عبدالرحمن بن رجب الحنبلي، تحقيق ـ محمد عبدالحكيم القاضي ـ دار الحديث ـ القاهرة.

٣٠٣ ـ فطرية المعرفة وموقف المتكلمين منها ـ د. أحمد سعد حمدان ـ دار طيبة ـ الرياض ـ ط الأولى (١٤١٥هـ) ـ (١٩٩٤م).
٣٠٤ ـ فقه الخلاف مدخل إلى وحدة العمل الإسلامي ـ جمال سلطان ـ مركز الدراسات الإسلامية ـ برمنجهام ـ بريطانيا ـ ط الأولى (١٤١٣هـ) ـ (١٩٩٢م).
٣٠٥ ـ فقه السيرة ـ محمد الغزالي ـ دار القلم ـ بيروت ـ ط الأولى (١٤٠٢هـ) ـ (١٩٨٢م).
٣٠٦ ـ فقه العقيدة عند الشافعي وأحمد ـ د. أبو اليزيد العجمي ـ دار الصحوة ـ ط الأولى (١٤٠٨هـ) ـ (١٤٨٧م).
٣٠٧ ـ الفكر الإسلامي بين العقل والعاطفة ـ د. عبدالعال مكرمة ـ مؤسسة الرسالة ـ بيروت ط الثانية (١٤١٢هـ) ـ (١٩٩٢م).
٣٠٨ ـ الفكر الديني اليهودي أطواره ومذاهبه ـ د. حسن ظاظا ـ دار القلم ـ دمشق، دار العلوم والثقافة ـ بيروت ـ ط الثانية (١٤٠٧هـ) ـ (١٩٨٧م).
٣٠٩ ـ الفكر السياسي عند المعتزلة ـ د. نجاح حسن ـ دار المعارف ـ مصر.
٣١٠ ـ الفكر الصوفي في ضوء الكتاب والسنة ـ عبدالرحمن عبدالخالق ـ مكتبة ابن تيمية، الكويت ط الثالثة (١٤٠٦هـ) ـ (١٩٨٦م).
٣١١ ـ فلاسفة الإسلام ـ د. فتح الله خليف ـ دار الجامعات المصرية ـ الإسكندرية ـ مصر، بدون تاريخ.
٣١٢ ـ الفلسفة الأخلاقية في الفكر الإسلامي ـ د. أحمد صبحي ـ دار المعارف ـ القاهرة ـ بدون تاريخ.
٣١٣ ـ الفلسفة الخلقية عند الأشاعرة ـ د. مجدي رياض ـ الهيئة المصرية العامة للكتاب ـ مصر ط (١٩٩٣م).
٣١٤ ـ فلسفة القدر في فكر المعتزلة ـ د. سميح دغيم ـ دار الفكر اللبناني ـ بيروت ـ ط الأولى (١٩٩٢م).
٣١٥ ـ الفهرست ـ لابن النديم ـ عناية وتعليق ـ الشيخ إبراهيم رمضان ـ دار المعرفة ـ بيروت ـ لبنان ـ ط الأولى (١٤١٥هـ) ـ (١٩٩٤م).
٣١٦ ـ في ظلال القرآن ـ سيد قطب ـ دار الشروق ـ القاهرة ـ بيروت ط الحادية عشرة (١٤٠٥هـ) ـ (١٩٨٥م).
٣١٧ ـ في العقيدة الإسلامية بين السلفية والمعتزلة ـ د. محمود خفاجي ط (١٣٩٩هـ) ـ (١٩٧٩م).

٣١٨ ـ في علم الكلام د. أحمد صبحي (المعتزلة ـ الأشاعرة ـ الزيدية) دار النهضة العربية ـ بيروت ـ لبنان ط الخامسة (١٤٠٥هـ) ـ (١٩٨٥م).
٣١٩ ـ القائد إلى تصحيح العقائد ـ الشيخ عبدالرحمن المعلمي ـ علق عليه محمد ناصر الدين الألباني ـ المكتب الإسلامي ـ بيروت ـ ط الثانية (١٤٠٢هـ) ـ (١٩٨٢م).
٣٢٠ ـ قاعدة أهل السنة والجماعة في رحمة أهل البدع والمعاصي ومشاركتهم في صلاة الجماعة ـ شيخ الإسلام ابن تيمية ـ مكتبة قرة عيون الموحدين ـ الجبيل ـ ط الأولى (١٤١١هـ).
٣٢١ ـ قاعدة عظيمة في الفرق بين عبادات أهل الإيمان ـ وعبادات أهل الشرك والنفاق شيخ الإسلام ابن تيمية ـ تحقيق: سليمان الغضن ـ دار العاصمة ـ الرياض.
٣٢٢ ـ القرامطة ـ محمود شاكر ـ المكتب الإسلامي ـ بيروت ط الثانية (١٤٠٤هـ) ـ (١٩٨٤م).
٣٢٣ ـ قصة الحضارة ـ ول ديورانت ـ ترجمة زكي نجيب ومحمد بدران ـ مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر ـ القاهرة ـ ط الثانية (١٩٥٦م).
٣٢٤ ـ القضاء والقدر ـ عمر سليمان الأشقر ـ مكتبة الفلاح ـ الكويت، ودار النفائس ـ الكويت، ط الثانية (١٤١٠هـ) ـ (١٩٩٠م).
٣٢٥ ـ القضاء والقدر في الإسلام ـ د. فاروق الدسوقي ـ المكتب الإسلامي ـ بيروت ـ لبنان ومكتبة الخاني ـ الرياض ط الثانية (١٤٠٦هـ) ـ (١٩٨٦م).
٣٢٦ ـ القضاء والقدر في ضوء الكتاب والسنة ومذاهب الناس فيه ـ د. عبدالرحمن بن صالح المحمود، دار النشر الدولي ـ الرياض ـ ط الأولى (١٤١٤هـ) ـ (١٩٩٤م).
٣٢٧ ـ قضية الثواب والعقاب بين مدارس الإسلاميين بياناً وتأصيلاً ـ د. جابر السميري ـ الدار السودانية للكتب ـ الخرطوم ـ ط الأولى (١٤١٦هـ) ـ (١٩٩٥م).
٣٢٨ ـ قضية الخير والشر في الفكر الإسلامي ـ د. محمد السيد الجليند مطبعة الحلبي القاهرة ط الثانية (١٩٨١م).
٣٢٩ ـ قلاع المسلمين مهددة من داخلها وخارجها ـ د. محمد هنادي ـ مكتبة الطالب الجامعي مكة المكرمة ـ ط الأولى (١٤٠٨هـ) ـ (١٩٧٨م).

٣٣٠ ـ القناعة بلقب أهل السنة والجماعة ـ محمد اللحيدان ـ دار الكتاب والسنة باكستان ـ ط الأولى (١٤١٥هـ) ـ (١٩٩٥م).
٣٣١ ـ القواعد الكلية للأسماء والصفات د. إبراهيم البريكان ـ دار الهجرة ـ الثقبة ـ ط الثانية (١٤١٥هـ) ـ (١٩٩٤م).
٣٣٢ ـ القواعد المثلى في صفات الله العلى ـ الشيخ محمد بن صالح بن عثيمين ـ مكة المعارف ـ الرياض ط (١٤٠٥هـ).
٣٣٣ ـ قواعد المنهج السلفي في الفكر الإسلامي د. مصطفى حلمي دار الدعوة ـ الإسكندرية ط الثانية (١٤١٣هـ) ـ (١٩٩٢م).
٣٣٤ ـ القول الأبين الأظهر في الدعوة إلى الله والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر د. عبدالعزيز الراجحي ـ مكتبة دار السلام ـ الرياض ـ ط الأولى (١٤١٢هـ).
٣٣٥ ـ القومية في ميزان الإسلام ـ عبدالله ناصح علوان ـ دار السلام ـ القاهرة، ط الثانية (١٤٠٤هـ) ـ (١٩٨٤م).
٣٣٦ ـ القومية في نظر الإسلام ـ أحمد باشميل ـ بيروت ـ ط الثانية (١٣٨٠هـ) ـ (١٩٦٠م).
٣٣٧ ـ الكامل في اللغة والأدب ـ أبي العباس محمد بن يزيد المبرد ـ دار الفكر بدون ط.
٣٣٨ ـ كتاب اعتقاد أهل السنة ـ الحافظ أبي بكر الإسماعيلي ـ ت جمال عزون ـ دار الريان ـ الإمارات العربية المتحدة ـ ط الأولى (١٤١٣هـ) ـ (١٩٩٢م).
٣٣٩ ـ كتاب الإيمان ومعالمه وسننه واستكمال درجاته ـ أبي عبيدة القاسم بن سلام، تحقيق: محمد ناصر الدين الألباني ـ المكتب الإسلامي ـ بيروت ط الثانية (١٤٠٣هـ) ـ (١٩٨٣م).
٣٤٠ ـ كتاب التوحيد وإثبات صفات الرب ـ أبي بكر محمد بن إسحاق بن خزيمة ـ ت د. عبدالعزيز الشهوان ـ دار الرشد ـ الرياض ـ ط الأولى (١٤٠٨هـ) ـ (١٩٨٨م).
٣٤١ ـ كتاب الحيدة ـ للإمام عبدالعزيز الكناني ـ تحقيق د. جميل صليبا ـ دار صادر ـ بيروت ط الثانية (١٤١٢هـ) ـ (١٩٩٢م).
٣٤٢ ـ كتاب شرح السنة ـ أبي محمد الحسن بن علي البربهاري ـ تحقيق د. رضا الله بن محمد المباركفوري ـ دار العاصمة ـ الرياض ـ ط الأولى (١٤٠٨هـ).

٣٤٣ ـ كتاب العظمة ـ أبي محمد عبدالله بن محمد الأصبهاني ـ تحقيق: رضاالله بن محمد المباركفوري ـ دار العاصمة ـ الرياض ـ ط الأولى (١٤٠٨هـ).
٣٤٤ ـ الكشف عن حقيقة الصوفية لأول مرة في التاريخ ـ محمود عبدالرؤوف القاسم ـ المكتبة الإسلامية ـ عمان ـ الأردن ـ ط الثانية (١٤١٣هـ).
٣٤٥ ـ الكواشف الجلية عن معاني الواسطية ـ الشيخ عبدالعزيز محمد السلمان ـ بدون الناشر ط الثامنة عشر (١٤١٣هـ).
٣٤٦ ـ لمع الأدلة في قواعد عقائد أهل السنة والجماعة ـ أبي لمعالي عبدالملك الجويني ـ تحقيقد. فوقية حسين ـ عالم الكتب ـ بيروت ـ ط الثانية (١٤٠٧هـ) ـ (١٩٨٧م).
٣٤٧ ـ لوامع الأنوار البهية وسواطع الأسرار الأثرية شرح الدرة المضيئة في عقيدة الفرقة الناجية ـ الشيخ محمد السفاريني ـ المكتب الإسلامي ـ بيروت، دار الخاني، الرياض، ط الثالثة (١٤١١هـ) ـ (١٩١١م).
٣٤٨ ـ المائة الأوائل ـ مايكل هارت ـ ترجمة: خالد أسعد عيسى، وأحمد غسّان ـ دار قتيبة ط السادسة (١٤٠٧هـ) ـ (١٩٨٧م).
٣٤٩ ـ الماتريدية دراسة وتقويماً ـ أحمد عوض الله الحربي ـ دار العاصمة ـ الرياض ـ ط الأولى (١٤١٣هـ).
٣٥٠ ـ ما هو القضاء والقدر ـ محمد عجاج الخطيب ـ ط الأولى (١٤١١هـ) ـ (١٩٩٠م).
٣٥١ ـ مبادىء الفلسفة ـ تأليف أ. س رابوبرث ـ ترجمة أحمد أمين ـ دار الكتاب العربي ـ بيروت ط (١٩٦٩م).
٣٥٢ ـ مجمع الأمثال ـ أبي الفضل الميداني ـ تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم ـ دار الجيل بيروت ط الثانية (١٤٠٧هـ) ـ (١٩٨٧م).
٣٥٣ ـ مجمع الزوائد ومنبع الفوائد ـ الحافظ، نور الدين علي بن أبي بكر الهيثمي ـ دار الكتاب العربي، بيروت ط الثالثة (١٤٠٢هـ) ـ (١٩٨٢م).
٣٥٤ ـ مجموعة التوحيد ـ تحقيق ومراجعة: بشير محمد عيون ـ مراجعة الشيخ عبدالقادر الأرناؤوط ـ مكتبة دار البيان ـ دمشق ط (١٤٠٧هـ) ـ (١٩٨٧م).
٣٥٥ ـ مجموعة الرسائل والمسائل ـ شيخ الإسلام ابن تيمية ـ دار الكتب العلمية ـ بيروت ـ لبنان (١٤١٢هـ) ـ (١٩٩٢م).
٣٥٦ ـ مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية ـ جمع وترتيب ـ عبدالرحمن بن قاسم وساعده ابنه محمد ـ طبعه خادم الحرمين الشريفين الملك فهد بن عبدالعزيز آل سعود.

٣٥٧ ـ المجوسية وأثرها في العالم الإسلامي ـ إعداد: عقل العقل ـ رسالة ماجستير ـ إشراف د. صابر طعيمة ـ قسم العقيدة والمذاهب المعاصر بكلية أصول الدين بالرياض.

٣٥٨ ـ محاضرات في تأريخ الفكر الفلسفي في الإسلام ـ د. علي الفاضل ـ دار الفكر ـ عمّان ـ الأردن ـ بدون تاريخ.

٣٥٩ ـ محاضرات في النصرانية ـ محمد أبو زهرة ـ دار الفكر العربي ـ القاهرة.

٣٦٠ ـ محصّل أفكار المتقدمين والمتأخرين من العلماء والحكماء والمتكلمين ـ فخر الدين الرازي مراجعة وتعليق طه عبدالرؤوف ـ دار الكتاب العربي ـ بيروت ـ ط الأولى (١٤٠٤هـ) ـ (١٩٨٤م).

٣٦١ ـ محمد عمارة في ميزان أهل السنة والجماعة ـ سليمان بن صالح الخراشي ـ دار الجواب ط (١٤١٣هـ) ـ (١٩٩٣م).

٣٦٢ ـ مختصر التحفة الإثنى عشرية ـ تأليف شاه عبدالعزيز الدهلوي ـ تعريب غلام محمد الأسلمي تحقيق وتعليق محب الدين الخطيب ـ الرئاسة العامة لإدارات البحوث العلمية والإفتاء والدعوة والإرشاد ـ الرياض (١٤٠٤هـ).

٣٦٣ ـ مختصر الصواعق المرسلة على الجهمية والمعطلة ـ لابن قيم الجوزية ـ اختصره الشيخ محمد الموصلي ـ دار الندوة الجديدة ـ ط (١٤٠٥هـ) ـ (١٩٨٤م).

٣٦٤ ـ مختصر العلو للعلي الغفار ـ تأليف شمس الدين الذهبي ـ تحقيق محمد ناصر الدين الألباني ـ إشراف زهير شاويش ـ المكتب الإسلامي ـ بيروت ط الثانية (١٤١٢هـ) ـ (١٩٩١م).

٣٦٥ ـ مدارج السالكين بين منازل إياك نعبد وإياك نستعين ـ ابن قيم الجوزية ـ دار الكتب العلمية ـ بيروت ـ لبنان ـ ط الثانية (١٤٠٨هـ) ـ (١٩٨٨م).

٣٦٦ ـ المدارس الفلسفية اليونانية قبل أرسطو د. عبدالمعبود سالم ـ مطبعة الأمانة مصر ـ ط الأولى (١٤٠٨هـ) ـ (١٩٨٧م).

٣٦٧ ـ المدخل إلى دراسة علم الكلام ـ د. حسن الشافعي ـ مكتبة وهبه ـ مصر ط الثانية (١٤١١هـ) ـ (١٩٩١م).

٣٦٨ ـ المدخل لدراسة العقيدة الإسلامية ـ د. إبراهيم البريكان ـ دار السنة ـ الخبر ط الرابعة (١٤١٦هـ) ـ (١٩٩٦م).

٣٦٩ ـ مذاهب الإسلاميين (المعتزلة والأشاعرة) د. عبدالرحمن بدوي ـ دار العلم للملايين ـ بيروت ـ ط الأولى (١٩٧١م).

٣٧٠ ـ مذاهب فكرية معاصرة ـ محمد قطب ـ دار الشروق ـ القاهرة ط الخامسة (١٤١١هـ) ـ (١٩٩١م).
٣٧١ ـ مذهب المعتزلة من الكلام إلى الفلسفة ـ د. رشيد البندر ـ دار النبوغ ـ بيروت ـ ط الأولى (١٤١٥هـ) ـ (١٩٩٤م).
٣٧٢ ـ المرجئة وموقف أهل السنة منهم: إعداد محمد عبدالعزيز اللاحم ـ رسالة ماجستير بإشراف الشيخ حمود الشعبي ـ كلية أصول الدين بالرياض ـ قسم العقيدة والمذاهب المعاصرة.
٣٧٣ ـ مرهم العلل المعضلة في الرد على أئمة المعتزلة ـ عبدالله أسعد اليافعي ـ تحقيق: محمود محمد محمد نصار ـ دار الجيل ـ بيروت ـ ط الأولى (١٤١٢هـ) ـ (١٩٩٢م).
٣٧٤ ـ مروج الذهب ومعادن الجوهر ـ أبي الحسن علي بن الحسين المسعودي ـ تحقيق: محمد محيي الدين عبدالحميد، المكتبة العصرية، بيروت ـ ط (١٤٠٨هـ) ـ (١٩٨٨م).
٣٧٥ ـ مسائل الإيمان ـ القاضي أبي يعلى محمد بن الحسين الفراء ـ دراسة وتحقيق ـ سعود الخلف دار العاصمة ـ الرياض ـ النشرة الأولى (١٤١٠هـ).
٣٧٦ ـ المسائل والرسائل المروية عن الإمام أحمد ـ رحمه الله ـ جمع وتحقيق عبدالإله سلمان الأحمدي ـ دار طيبة ـ الرياض ـ ط الأولى (١٤١٢هـ) ـ (١٩٩١م).
٣٧٧ ـ مسألة القضاء والقدر نشأتها لدى الفلاسفة والمتكلمين وبحثها على مقتضى منهج السلف ـ عبدالحليم قنبس ـ بيروت ـ لبنان (١٩٨٠م).
٣٧٨ ـ مسألة القرآن ـ أبي الوفاء بن عقيل الحنبلي تحقيق د. سليمان عبدالله العمير ـ ط الأولى (١٤١٣هـ).
٣٧٩ ـ مسند الإمام أحمد بن حنبل ـ إشراف سمير المجذوب ـ إعداد: محمد سمارة، وعلي الطويل وعلي البقاعي، وسمير غاوي ـ المكتب الإسلامي ـ بيروت ـ ط الأولى (١٤١٣هـ) ـ (١٩٩٣م).
٣٨٠ ـ مسند الإمام أحمد بن حنبل ـ تحقيق شعيب الأرناؤوط ـ وعادل مرشد وغيرهما، مؤسسة الرسالة بيروت ـ ط الأولى (١٤١٣هـ) ـ (١٩٩٣م).
٣٨١ ـ المسودة في أصول الفقه ـ آل تيمية (مجد الدين، شهاب الدين، تقي الدين) تحقيق: محمد محيي الدين عبدالحميد، مطبعة المدني ـ القاهرة.
٣٨٢ ـ مشكلة أفعال العباد في الفكر الإسلامي وموقف المعتزلة منها د. علي الشابي ـ الشركة التونسية للتوزيع، ط (١٩٧٩م).

٣٨٣ ـ مشيئة الله ومشيئة العباد ـ عبدالكريم الخطيب ـ دار اللواء ـ الرياض ـ ط الأولى (١٤٠٠هـ) ـ (١٩٨٠م).
٣٨٤ ـ المصادر العامة للتلقي عند الصوفية عرضاً ونقداً ـ صادق سليم ـ مكتبة الرشد ـ الرياض ـ ط الأولى (١٤١٥هـ) ـ (١٩٩٤م).
٣٨٥ ـ معارج القبول إلى أن أصول الدين وفروعها قد بينها الرسول ﷺ ـ شيخ الإسلام ابن تيمية ـ مكتبة ابن الجوزي ـ الإحساء ـ ط الأولى (١٤٠٧هـ) ـ (١٩٨٧م).
٣٨٦ ـ معارج القبول بشرح سلم الوصول إلى علم الأصول ـ الشيخ حافظ بن أحمد الحكمي، ضبطه وعلق عليه وخرج أحاديثه: عمر بن محمود أبو عمرو ـ دار ابن القيم ـ الدمام ـ ط الأولى (١٤١٠هـ) ـ (١٩٩٠م).
٣٨٧ ـ المعارف ـ ابن قتيبة أب محمد عبدالله بن مسلم الدينوري ـ دار الكتب العلمية ـ بيروت ـ ط الأولى (١٤٠٧هـ) ـ (١٩٨٧م).
٣٨٨ ـ معالم أصول الدين ـ الفخر الرازي، تقديم وتعليق د. سميح دغيم، دار الفكر اللبناني، بيروت ـ ط الأولى (١٩٩٢م).
٣٨٩ ـ المعتزلة ـ زهدي حسن جار الله، مطبعة مصر ـ القاهرة (١٣٦٦هـ) ـ (١٩٤٧م).
٣٩٠ ـ المعتزلة بين القديم والحديث، محمد العبده وطارق عبدالحليم ـ دار الأرقم، برمنجهام ـ ط الأولى (١٤٠٨هـ) ـ (١٩٨٧م).
٣٩١ ـ المعتزلة وأصولهم الخمسة ـ عواد بن عبدالله المعتق ـ دار العاصمة ـ الرياض النشرة الأولى (١٤٠٩هـ).
٣٩٢ ـ المعتزلة والفكر الحر ـ د. عادل العوا ـ الأهالي للطباعة والنشر ـ ط الأولى (١٩٨٧م).
٣٩٣ ـ المعتزلة ومشكلة الحرية الإنسانية ـ د. محمد عمارة ـ المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت ط الثانية (١٩٨٨م).
٣٩٤ ـ معجم ألفاظ الصوفية ـ د. حسن الشرقاوي ـ مؤسسة مختار ـ ط الأولى (١٩٨٧م).
٣٩٥ ـ معجم البلدان ـ شهاب الدين ياقوت الحموي ـ دار صادر ـ بيروت ط (١٣٩٧هـ) ـ (١٩٧٧م).
٣٩٦ ـ معجم قبائل العرب القديمة والحديثة ـ عمر رضا كحالة ـ مؤسسة الرسالة ـ بيروت ط (١٣٩٨هـ) ـ (١٩٧٨م).

٣٩٧ ـ مفتاح دار السعادة ـ ابن القيم الجوزية، دار الكتب العلمية ـ بيروت ـ لبنان.
٣٩٨ ـ مفهوم أهل السنة والجماعة عند أهل السنة والجماعة ـ د. ناصر العقل، دار الوطن ـ الرياض.
٣٩٩ ـ مفهوم العدل في تفسير المعتزلة للقرآن الكريم ـ د. محمود كامل ـ دار النهضة العربية ـ بيروت ـ ط (١٤٠٣هـ) ـ (١٩٨٣م).
٤٠٠ ـ المفكرون المسلمون في مواجهة المنطق اليوناني ـ مصطفى الطباطبائي ـ ترجمة عبد الرحيم البلوشي ـ دار ابن حزم ـ بيروت ـ ط الأولى (١٤١٠هـ) ـ (١٩٩٠م).
٤٠١ ـ مقاتل الطالبيين ـ أبي الفرج الأصفهاني ـ شرح وتحقيق: السيد أحمد صقر ـ مؤسسة الأعلمي للمطبوعات ـ بيروت ـ لبنان ط الثانية (١٤٠٨هـ) ـ (١٩٨٧م).
٤٠٢ ـ مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين ـ أبي الحسن علي بن إسماعيل الأشعري، تحقيق محمد محي الدين عبدالحميد ـ مكتبة النهضة المصرية ـ ط الثانية (١٣٨٩هـ) ـ (١٩٦٩م).
٤٠٣ ـ مقدمة ابن خلدون ـ عبدالرحمن بن محمد بن خلدون ـ دار إحياء التراث العربي ـ بيروت ـ لبنان.
٤٠٤ ـ مقدمة في أسباب اختلاف المسلمين وتفرقهم ـ محمد العبده وطارق عبدالحليم ـ دار الأرقم ـ الكويت ط الثانية (١٤٠٦هـ) ـ (١٩٨٦م).
٤٠٥ ـ مكانة الصحيحين ـ د. خليل إبراهيم ملا خاطر ـ المطبعة العربية الحديثة ـ القاهرة ـ ط الأولى (١٤٠٢هـ).
٤٠٦ ـ الملل والنحل ـ محمد بن عبدالكريم الشهرستاني ـ تحقيق محمد سيد كيلاني ـ دار المعرفة ـ بيروت ـ لبنان بدون تاريخ.
٤٠٧ ـ مناقب الإمام أحمد ـ أبي الفرج عبدالرحمن بن الجوزي ـ دار الآفاق الجديدة، ط الثالثة (١٤٠٢هـ) ـ (١٩٨٢م).
٤٠٨ ـ المناهج الإسلامية ـ د. أحمد شلبي ـ مكتبة النهضة المصرية ـ القاهرة، ط التاسعة (١٩٩٣م).
٤٠٩ ـ مناهج أهل الأهواء والافتراق والبدع وأصولهم وسماتهم د. ناصر العقل دار الوطن ـ الرياض ـ ط الأولى (١٤١٥هـ) ـ (١٩٩٤م).
٤١٠ ـ مناهج البحث عند مفكري الإسلام ـ د. علي سامي النشار ـ دار النهضة العربية بيروت ـ ط (١٤٠٤هـ) ـ (١٩٨٤م).

٤١١ ـ من تاريخ الإلحاد في الإسلام تأليف وترجمة: د. عبدالرحمن بدوي ـ سيناء للنشر ـ القاهرة، ط الثانية (١٩٩٣م).
٤١٢ ـ منطق ابن تيمية ومنهجه الفكري ـ د. محمد حسن الزين ـ المكتب الإسلامي ـ بيروت ـ ط الأولى (١٣٩٩هـ) ـ (١٩٧٩م).
٤١٣ ـ المنطق وتاريخه من أرسطو حتى راسل ـ جان بيار فرنار ـ ترجمة د. خليل أحمد ـ المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع.
٤١٤ ـ منهاج السنة النبوية في نقض كلام الشيعة القدرية ـ شيخ الإسلام ابن تيمية ـ تحقيق د. محمد رشاد سالم ـ دار الكتاب الإسلامي ـ ط الأولى (١٤٠٦هـ) ـ (١٩٨٦م).
٤١٥ ـ منهاج الطلب عن مشاهير قبائل العرب ـ محمد بن عثمان القاضي ـ المطابع الوطنية للأوفست ـ عنيزة ط الثانية (١٤٠٨هـ) ـ (١٩٨٧م).
٤١٦ ـ منهج الاستدلال على مسائل الاعتقاد ـ عثمان علي حسن ـ مكتبة الرشد ـ الرياض ط الثانية (١٤١٣هـ) ـ (١٩٩٣م).
٤١٧ ـ منهج الأشاعرة في العقيدة ـ د. سفر عبدالرحمن الحوالي ـ الدار السلفية ـ الكويت ـ ط الأولى (١٤٠٧هـ) ـ (١٩٨٦م).
٤١٨ ـ منهج أهل السنة ومنهج الأشاعرة في توحيد الله ـ خالد نور ـ مكتبة الغرباء الأثرية ـ المدينة النبوية ـ ط الأولى (١٤١٦هـ) ـ (١٩٩٥م).
٤١٩ ـ منهج علماء الحديث والسنة في أصول الدين ـ د. مصطفى حلمي ـ دار الدعوة ـ الإسكندرية ط الثانية (١٤١٣هـ) ـ (١٩٩٢م).
٤٢٠ ـ المنهج الفلسفي عند الغزالي وديكارت للوصول إلى الحقيقة، السيد محمد المهدلي دار الحديث الطبعة الثانية.
٤٢١ ـ منهج الماتريدية في العقيدة ـ د. محمد الخميس ـ دار الوطن ـ الرياض ـ ط الأولى (١٤١٣هـ).
٤٢٢ ـ من وسائل دفع الغربة ـ سلمان العودة ـ دار ابن الجوزي ـ الدمام ـ ط الأولى (١٤١٢هـ) ـ (١٩٩٢م).
٤٢٣ ـ المواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار ـ أحمد بن علي المقريزي ـ مكتبة الآداب القاهرة.
٤٢٤ ـ المواقف في علم الكلام ـ عبدالرحمن بن أحمد الآيجي ـ عالم الكتب ـ بيروت، ومكتبة المتنبي ـ القاهرة، ومكتبة سعد الدين ـ دمشق.

٤٢٥ ـ موسوعة الفرق الإسلامية ـ محمد جواد مشكور ـ تقديم: كاظم مدير، تعريب علي هاشم مجموع البحوث الإسلامية للدراسات والنشر ـ بيروت ـ لبنان ـ ط الأولى (١٤١٥هـ) ـ (١٩٩٥م).

٤٢٦ ـ الموسوعة الفلسفية العربية ـ معهد الإنماء العربي ـ ط الأولى (١٩٨٦م).

٤٢٧ ـ موقف ابن تيمية من الأشاعرة ـ د. عبدالرحمن بن صالح المحمود ـ مكتبة الرشد ـ الرياض ـ ط الأولى (١٤١٥هـ) ـ (١٩٩٥م).

٤٢٨ ـ موقف ابن تيمية من فلسفة ابن رشد ـ د. الطبلاوي محمود سعد ـ مطبعة الأمانة ـ مصر ـ ط الأولى (١٤٠٩هـ) ـ (١٩٨٩م).

٤٢٩ ـ موقف أهل السنة والجماعة من أهل الأهواء والبدع د. إبراهيم الرحيلي ـ مكتبة الغرباء الأثرية المدينة النبوية ـ ط الأولى (١٤١٥هـ).

٤٣٠ ـ موقف المتكلمين من الاستدلال بنصوص الكتاب والسنة ـ د. سليمان الغصن ـ دار العاصمة ـ الرياض ـ ط الأولى (١٤١٦هـ) ـ (١٩٩٦م).

٤٣١ ـ موقف المعتزلة من السنة النبوية ومواطن انحرافهم عنها ـ أبو لبابة حسين ـ دار اللواء ـ الرياض ط الثانية (١٤٠٧هـ) ـ (١٩٨٧م).

٤٣٢ ـ ميزان الاعتدال في نقد الرجال ـ أبي عبدالله محمد بن أحمد الذهبي ـ تحقيق علي البجاوي ـ دار المعرفة ـ بيروت ـ لبنان.

٤٣٣ ـ النبوات ـ شيخ الإسلام ابن تيمية ـ تحقيق محمد عبدالرحمن عوض ـ دار الكتاب العربي ـ بيروت ـ لبنان ـ ط الأولى (١٤٠٥هـ) ـ (١٩٨٥م).

٤٣٤ ـ النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية د. حسين مروة ـ دار الفارابي ـ بيروت ـ ط السادسة (١٩٨٨م).

٤٣٥ ـ النزعة العقلية في تفكير المعتزلة ـ علي فهمي خشيم ـ الشركة العامة للنشر والتوزيع والإعلان ط الثانية (١٣٩٦هـ) ـ (١٩٧٦م).

٤٣٦ ـ نشأة الأشعرية وتطورها ـ جلال موسى ـ دار الكتاب اللبناني ـ بيروت ط (١٩٨٢م).

٤٣٧ ـ نشأة الحركة الأباضية في البصرة ومناقشة دعوى تأسيس جابر بن زيد لها وعلاقتها بالخوارج د. محمد عليان ـ دار الهداية ـ ط الأولى (١٤١٥هـ) ـ (١٩٩٤م).

٤٣٨ ـ نشأة الآراء والمذاهب والفرق الكلامية ـ د. يحيى فرغل ـ مجمع البحوث الإسلامية.

٤٣٩ ـ نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام ـ د. علي سامي النشّار، دار المعارف، مصر، الطبعة السابعة والثامنة.

٤٤٠ ـ النصرانية من التوحيد إلى التثليث ـ محمد الحاج ـ دار القلم ـ دمشق، والدار الشامية ـ بيروت ـ ط الأولى (١٤١٣هـ) ـ (١٩٩٢م).
٤٤١ ـ النصيحة في صفات الرب جل وعلا ـ أحمد بن إبراهيم الواسطي المعروف بابن شيخ الحزاميين تحقيق: زهير الشاويش ـ المكتب الإسلامي ط الرابعة (١٤٠٥هـ) ـ (١٩٨٥م).
٤٤٢ ـ نظام الخلافة في الفكر الإسلامي ـ د. مصطفى حلمي ـ دار الدعوة ـ الإسكندرية.
٤٤٣ ـ نظرية الاتصال عند الصوفية في ضوء الإسلام ـ سارة بنت عبدالمحسن آل سعود ـ دار المنارة ـ جدة ـ ط الأولى (١٤١١هـ) ـ (١٩٩١م).
٤٤٤ ـ نظرية المعرفة بين القرآن والفلسفة ـ د. راجح عبدالحميد الكردي ـ مكتبة المؤيد ـ الرياض ـ ط الأولى (١٤١٢هـ) ـ (١٩٩٢م).
٤٤٥ ـ نقض المنطق ـ شيخ الإسلام ابن تيمية ـ تحقيق: محمد عبدالرزاق، وسليمان الصنيع: صححه: محمد حامد فقي ـ مكتبة السنة المحمدية ـ القاهرة.
٤٤٦ ـ نهاية الإقدام في علم الكلام ـ محمد بن عبدالكريم الشهرستاني ـ مكتبة المثنى بغداد.
٤٤٧ ـ نواقض الإيمان القولية والعملية ـ د. عبدالعزيز العبد اللطيف ـ دار الوطن الرياض ط الثانية (١٤١٥هـ).
٤٤٨ ـ هداية الحيارى في أجوبة اليهود والنصارى ـ ابن قيم الجوزية ـ دار النور للطباعة والنشر ـ ألمانيا الغربية.
٤٤٩ ـ الهوى وأثره في الخلاف ـ الشيخ عبدالله محمد الغنيمان ـ دار الوطن ـ الرياض ـ ط الأولى (١٤١٢هـ).
٤٥٠ ـ واصل بن عطاء وآراؤه الكلامية ـ سليمان الشواشي ـ الدار العربية للكتاب ط (١٩٩٣م).
٤٥١ ـ واقعية المعتزلة ـ د. عبدالمجيد النجار ـ الشركة التونسية للتوزيع ط (١٩٧٩م).
٤٥٢ ـ وجاء دور المجوس ـ عبدالله بن محمد الغريب ـ بدون ذكر الناشر ط (١٤١٠هـ) ـ (١٩٩٠م).
٤٥٣ ـ وجوب لزوم الجماعة وترك التفرق ـ جمال الشيربادي ـ دار الوطن ـ الرياض ـ ط الأولى (١٤١٢هـ).

٤٥٤ ـ وسطية أهل السنة بين الفرق ـ د. محمد باكريم ـ دار الراية ـ الرياض ـ ط الأولى (١٤١٥هـ) ـ (١٩٩٤م).
٤٥٥ ـ الوصية الكبرى ـ شيخ الإسلام ابن تيمية ـ تحقيق أبي عبدالله محمد الحمود ـ مكتبة ابن الجوزي ـ الدمام ط الثانية (١٤٠٨هـ) ـ (١٩٨٨م).
٤٥٦ ـ اليهودية ـ د. أحمد شلبي ـ مكتبة النهضة المصرية ـ القاهرة، ط الثامنة (١٩٨٨م).

ثانياً: مصارد ومراجع الخوارج «الأباضية»

٤٥٧ ـ الأباضية بين الفرق الإسلامية عند كتاب المقالات في القديم والحديث ـ علي يحيى معمر، مكتبة وهبة ـ ط الأولى (١٣٩٦هـ) ـ (١٩٧٦م).
٤٥٨ ـ الأباضية في الجزائر ـ علي يحيى معمر ـ مطبعة الدعوة الإسلامية ـ ط الأولى (١٣٩٩هـ) ـ (١٩٧٩م).
٤٥٩ ـ الأباضية في المغرب العربي ـ د. أحمد حسين ـ مكتبة الضامري ـ السيب ـ عمان ـ ط الأولى (١٤١٢هـ) ـ (١٩٩٢م).
٤٦٠ ـ أخبار الأئمة الرستميين ـ لابن الصغير ـ تحقيق د. محمد ناصر وإبراهيم بحاز ـ دار المغرب الإسلامي ـ بيروت ـ لبنان ط (١٤٠٦هـ) ـ (١٩٨٦م).
٤٦١ ـ أضواء على بعض أعلام عمان قديماً وحديثاً ـ عبدالله بن سالم الحارثي ـ المطابع العالمية ـ روى ـ سلطنة عمان ـ بدون تاريخ ط.
٤٦٢ ـ الإمام جابر بن زيد العماني وآثاره في الدعوة د. صالح أحمد الصوافي، منشورات وزارة التراث القومي والثقافة ـ ط الثانية (١٤٠٩هـ) ـ (١٤٨٩م).
٤٦٣ ـ بصيرة الألباب إلى دار المآب ـ مداب بن سعيد الهنائي ـ مكتبة الضامري ـ السيب سلطنة عمان ـ ط الأولى (١٤١٦هـ) ـ (١٩٩٥م).
٤٦٤ ـ البعد الحضاري للعقيدة الأباضية ـ د. فرحات الجعيبري ـ بدون ذكر الناشر ط (١٤٠٨هـ) ـ (١٩٨٧م).
٤٦٥ ـ تحفة الأعيان بسيرة أهل عمان ـ نور الدين عبدالله بن حميد السالمي ـ مكتبة الإمام نورالدين السالمي ـ مسقط ـ عمان ـ بدون تاريخ.
٤٦٦ ـ تلقين الصبيان ما يلزم الإنسان ـ نور الدين السالمي ـ ضمن المجموعة القيمة ـ تصحيح وتعليق أبو إسحاق أطفيش ـ مكتبة الغبيراء ـ عمان ودار الفاروق ـ بيروت ط (١٤١٠هـ).
٤٦٧ ـ تمهيد قواعد الإيمان وتقييد شوارد مسائل الأحكام والإيمان ـ أبي محمد

سعيد بن خلفان الخليلي ـ وزارة التراث القومي والثقافة ـ عمان ط (١٤٠٧هـ) ـ (١٩٨٦م).

٤٦٨ ـ توضيح مكانة الأباضية من الخوارج ـ محمد ناصر بو حجام ـ مكتبة الضامري ـ سلطنة عمان ـ ط الثانية (١٤١٤هـ) ـ (١٩٩٣م).

٤٦٩ ـ الجامع الصحيح مسند الإمام الربيع بن حبيب ـ ضبطه وخرج أحاديثه محمد إدريس ـ راجعه عاشور بن يوسف ـ دار الحكمة ـ بيروت ـ دمشق ـ مكتبة الاستقامة ـ عمان ـ ط الأولى (١٤١٥هـ) ـ (١٩٩٥م).

٤٧٠ ـ جوهر النظام في علمي الأديان والأحكام ـ أبي محمد عبدالله بن حميد السالمي ـ تعليق: أبو إسحاق أطفيش وإبراهيم العبري ـ مطبعة الألوان الحديثة ـ ط الحادية عشرة (١٤١٠هـ) ـ (١٩٨٩م).

٤٧١ ـ الحجج المقنعة في نفي رؤية الله تعالى يوم القيامة ـ أحمد الخليلي ـ بدون ذكر الناشر ط (١٩٩٥م).

٤٧٢ ـ الحق الدامغ ـ أحمد الخليلي ـ مكتبة الضامري ـ سلطنة عمان ـ ط الثانية (١٤١٢هـ) ـ (١٩٩٢م).

٤٧٣ ـ الحقيقة والمجاز في تاريخ الأباضية في اليمن والحجاز ـ سالم بن حمود بن شامس ط عمان ـ د ت.

٤٧٤ ـ دراسات إسلامية في أصول الأباضية ـ بكير أعوشت ـ مكتبة وهبة، القاهرة، مصر ط الثالثة (١٤٠٨هـ) ـ (١٩٨٨م).

٤٧٥ ـ دراسة في تاريخ الأباضية مع رسالة في كتب الأباضية ـ لأبي الفضل أبو القاسم بن إبراهيم البرادي ـ دراسة وتحقيق ـ د. محمد زينهم عزب ـ وأحمد عبدالتواب ـ دار الفضيلة القاهرة بدون طبعه.

٤٧٦ ـ دراسة في الفكر الأباضي ـ عمر بن الحاج محمد صالح ـ مكتبة الاستقامة ـ سلطنة عمان ط الثانية (١٤١٣هـ) ـ (١٩٩٢م).

٤٧٧ ـ دور الأباضية في نشر الإسلام بغرب إفريقيا ـ د. محمد ناصر ـ مكتبة الضامري ـ عمان بدون تاريخ ط.

٤٧٨ ـ رؤية الله تعالى بين المثبتين والنافين ـ عزة محمد عبدالمنعم ـ مكتب الاستقامة ـ سلطنة عمان ط الأولى بدون تاريخ.

٤٧٩ ـ روض البيان على فيض المنان في الرد على من ادعى قدم القرآن ـ نور الدين عبدالله بن حميد السالمي ـ تحقيق: عبدالرحمن سليمان السالمي ـ مكتبة

السالمي ـ ط الأولى (١٤١٥؛١٩٩٥م).
٤٨٠ ـ سلاسل الذهب في الأصول والفروع والأدب ـ محمد بن شامس البطاش ـ وزارة التراث القوميبدون تاريخ.
٤٨١ ـ سير أبي عمار عبدالكافي الأباضي ـ نشروتحقيق: مسعود مزهودي ـ مكتبة الضامري ـ السيب ـ عمان ـ ط الأولى (١٤١٦هـ) ـ (١٩٩٤م).
٤٨٢ ـ السيف الحاد على من أخذ بحديث الآحاد في مسائل الاعتقاد ـ سعيد مبروك القنوبي ـ مكتبة الضامري ـ سلطنة عمان ـ السيب ـ ط الأولى (١٤١٥هـ) ـ (١٩٩٤م).
٤٨٣ ـ شرح الجامع الصحيح ـ نور الدين عبدالله بن حميد السالمي ـ نشره سعود السالمي بدون ذكر الدار وتاريخ النشر.
٤٨٤ ـ طبقات المشايخ بالمغرب ـ أبي العباس أحمد بن سعيد الدرجيني ـ تحقيق: إبراهيم طلاي ـ بدون ذكر الناشر والطبعة.
٤٨٥ ـ العقود الفضية في أصول الأباضية ـ سالم بن حميد الحارثي ـ دار اليقظة العربية ـ بيروت.
٤٨٦ ـ عمان والحركة الأباضية ـ د. محمد قرقش ـ مكتبة مسقط ـ عمان ط الثانية (١٤١٥هـ) ـ (١٩٩٤م).
٤٨٧ ـ غاية المراد في الاعتقاد ـ نور الدين السالمي ـ ضمن كتاب المجموعة القيمة ـ تصحيح وتقديم أبو إسحق أطفيش ـ مكتبة الغبيراء ـ عمان، ودار الفاروق ـ بيروت ـ لبنان ط (١٤١٠هـ) ـ (١٩٨٩م).
٤٨٨ ـ الفرق بين الأباضية والخوارج ـ أبي إسحاق إبراهيم أطفيش ـ مكتبة الضامري ـ عمان ط الرابعة (١٤١٤هـ) ـ (١٩٩٣م).
٤٨٩ ـ الفكر السياسي عند الأباضية ـ عرون جهلان ـ مكتبة الضامري، عمان، ط الثانية (١٤١١هـ) ـ (١٩٩١م).
٤٩٠ ـ فواكه العلوم في طاعة الحي القيوم ـ عبدالله بن محمد النزوي ـ تحقيق وتعليق: د. محمد صالح ناصر، ومهنا بن عمر المطبعة الوطنية، مسقط ـ ط الأولى (١٤١٦هـ) ـ (١٩٩٥م).
٤٩١ ـ قواعد الإسلام ـ أبي طاهر إسماعيل بن موسى الجيطالي ـ تصحيح وتعليق: بكلي عبدالرحمن عمر ـ مكتبة الاستقامة ـ عمان ط الثالثة (١٤١٦هـ) ـ (١٩٩٥م).
٤٩٢ ـ كتاب الأحداث والصفات ـ أبي المؤثر الصلت بن خميس ـ تحقيق د. جاسم

ياسين ـ وزارة التراث القومي والثقافة ـ ط الأولى (١٤١٧هـ) ـ (١٩٩٦م).

٤٩٣ ـ كتاب السيرة وأخبار الأئمة ـ أبي زكريا يحيى بن أبي بكر ـ تحقيق عبدالرحمن أيوب ـ الدار التونسية للنشر ط (١٤٠٥هـ) ـ (١٩٨٥م).

٤٩٤ ـ كتاب الوضع مختصر في الأصول والفقه ـ أبي زكريا بن أبي الخير ـ تحقيق أبو إسحاق أطفيش ـ مكتبة الاستقامة ـ عمان بدون تاريخ ط.

٤٩٥ ـ الكشف والإصابة في اختلاف الصحابة ـ محمد بن شامس البطاشي ـ مكتبة الضامري ـ مسقط ـ عمان ـ ط الأولى (١٤١٤هـ) ـ (١٩٩٤م).

٤٩٦ ـ كشف الكرب ـ محمد يوسف أطفيش ـ وزارة التراث القومي والثقافة ـ سلطنة عمان (١٤٠٥هـ) ـ (١٩٨٥م).

٤٩٧ ـ اللمعة المضيئة في تاريخ الأباضية ـ بالحاج قشّار ـ مكتبة الضامري ـ سلطنة عمان ط الثانية (١٤١١هـ) ـ (١٩٩٠م).

٤٩٨ ـ مختصر تاريخ الأباضية ـ أبي ربيع سليمان الباروني ـ مكتبة الضامري ـ عمان ط الرابعة بدون تاريخ.

٤٩٩ ـ مختصر العدل والإنصاف ـ أبي العباس أحمد بن أبي عثمان الشماخي ـ إشراف وتصحيح: يحيى سفيان الراشدي، ومحمد عبدالله العتبي ـ مكتبة الاستقامة ـ روي سلطنة عمان ـ بدون تاريخ ط.

٥٠٠ ـ مشارق أنوار العقول ـ نور الدين أبي محمد عبدالله بن حميد السالمي ـ تعليق أحمد الخليلي ـ تحقيق عبدالمنعم العاني ـ دار الحكمة ـ دمشق ـ سوريا ـ ط الأولى (١٤١٦هـ) ـ (١٩٩٥م).

٥٠١ ـ معالم الدين ـ عبدالعزيز بن إبراهيم الصعبي ـ منشورات وزارة التراث القومي والثقافة ـ سلطنة عمان ط (١٤٠٧هـ) ـ (١٩٨٦م).

٥٠٢ ـ المعتبر ـ أبي سعيد محمد بن سعيد الكدمي ـ وزارة التراث ـ سلطنة عمان ـ ط (١٤٠٥هـ) ـ (١٩٨٤م).

٥٠٣ ـ مقدمة التوحيد وشروحها ـ أبي العباس الشمّاخي ـ ترجمة عمرو بن جميع ـ تصحيح إبراهيم أطفيش بدون الناشر والطبعة.

٥٠٤ ـ مكانة الأباضية في الحضارة الإسلامية ـ د. محمد صالح ناصر ـ مكتبة الاستقامة ـ عمان ـ ط الأولى (١٤١٣هـ) ـ (١٩٩٢م).

٥٠٥ ـ مكنون الخزائن وعيون المعادن ـ موسى بن عيسى البشري ـ وزارة التراث القومي والثقافة ـ سلطنة عمان ط (١٤٠٣هـ) ـ (١٩٨٢م).

٥٠٦ ـ من مميزات الأباضية ـ سعيد بن حمد الحارثي ـ مكتبة الضامري ـ السيب ـ سلطنة عمان ـ ط الأولى (١٤١١هـ) ـ (١٩٩١م).
٥٠٧ ـ منهج الطالبين وبلاغ الراغبين ـ خميس الرستافي ـ تحقيق سالم بن حمد الحارثي ـ وزارة التراث القومي والثقافة ـ سلطنة عمان ط الثانية (١٤١٣هـ) ـ (١٩٩٣م).
٥٠٨ ـ الموجز في تحصيل السؤال وتلخيص المقال في الرد على أهل الخلاف أبي عمار عبدالكافي الأباضي.
٥٠٩ ـ نشأة الحركة الأباضية د. عوض محمد ـ مطابع دار الشعب ـ عمان ـ الأردن ـ ط (١٩٧٨م).
٥١٠ ـ نظرية الإمامة عند الأباضية ـ مالك الحارثي ـ مطبعة مسقط ـ سلطنة عمان ـ ط الأولى (١٤١١هـ) ـ (١٩٩١م).
٥١١ ـ الوجود الأباضي بالأندلس ـ يحيى بكوش ـ مكتبة الضامري ـ السيب ـ سلطنة عمان ـ بدون تاريخ ط.
٥١٢ ـ وفاء الضمانة بأداء الأمانة في فن الحديث ـ محمد يوسف أطفيش ـ وزارة التراث القومي والثقافة ـ عمان ط الثانية (١٤٠٩هـ) ـ (١٩٨٨م).

ثالثاً: كتب الشيعة الزيدية

٥١٣ ـ إرشاد الطالب ـ بدر الدين الحوثي ـ أعده للطبع وقدَّم له ـ محمد يحيى سالم عزان ـ دار الحكمة اليمانية ـ صنعاء ـ اليمن ـ ط الأولى (١٤١٤هـ) ـ (١٩٩٤م).
٥١٤ ـ أصول الدين ـ يحيى بن الحسين الهادي ـ ضمن المجموعة الفاخرة ـ كتاب فيه مجموع من كتب الإمام الهادي ـ بخط حسين بن علي حثيث ـ مكتبة اليمن الكبرى ـ صنعاء.
٥١٥ ـ أصول العدل والتوحيد ـ القاسم بن إبراهيم الرسي ـ ضمن رسائل العدل والتوحيد ـ تحقيق د. محمد عمارة ـ دار الشروق ـ ط الثانية (١٤٠٨هـ) ـ (١٩٨٨م).
٥١٦ ـ الاعتصام بحبل الله المتين ـ القاسم بن محمد المنصور بالله ـ مكتبة اليمن الكبرى ـ صنعاء ـ اليمن ط (١٤٠٨هـ) ـ (١٩٨٧م).
٥١٧ ـ الإفادة في تاريخ أئمة الزيدية ـ الناطق بالحق يحيى بن الحسين ـ تحقيق محمد يحيى عزان ـ دار الحكمة اليمانية ـ صنعاء ـ اليمن ـ ط الأولى (١٤١٧هـ) ـ (١٩٩٦م).

٥١٨ ـ الإمام الهادي والياً وفقيهاً ومجاهداً ـ عبدالفتاح نعمان ـ بدون ذكر الناشر ـ ط الأولى (١٤١٠هـ) ـ (١٩٨٩م).

٥١٩ ـ البرهان الصحيح في مسألة التحسين والتقبيح ـ القاسم بن محمد ـ مخطوط بمكتبة الجامع الكبيرة بصنعاء برقم (٦٧٢) «علم الكلام».

٥٢٠ ـ تاريخ الفكر الإسلامي في اليمن (الزيدية ـ الشافعية ـ الإسماعيلية) أحمد حسين شرف الدين بدون ذكر الناشر ط الثانية (١٤٠٠هـ) ـ (١٩٨٠م).

٥٢١ ـ تاريخ اليمن المسمى (فرجة الهموم والحزن في حوادث وتاريخ اليمن) عبدالواسع بن يحيى اليماني ـ الدار اليمنية للنشر والتوزيع ط الرابعة (١٤٠٤هـ) ـ (١٩٨٤م).

٥٢٢ ـ تبصرة ذوي الأفهام في الرد على من أنكر علم الكلام ـ محمد مداعس ـ مخطوط بمكتبة الجامع صنعاء برقم (١٣٣٠) علم الكلام.

٥٢٣ ـ تحرير الأفكار ـ بدر الدين أمير الدين الحوثي ـ مؤسسة أهل البيت للرعاية الاجتماعية ـ صنعاء ـ اليمن ـ ط الأولى (١٤١٥هـ) ـ (١٩٩٤م).

٥٢٤ ـ التحفة العسجدية فيما دار من الخلاف بين العدلية والجبرية ـ الحسن بن يحيى المؤيدي ـ أبو أيمن للطباعة والنشر ـ صنعاء ـ اليمن ـ بدون تاريخ.

٥٢٥ ـ الحدائق الوردية في مناقب أئمة الزيدية ـ أبي الحسن حسام الدين حميد بن أحمد المحلي ـ مخطوط.

٥٢٦ ـ الحور العين ـ نشوان بن سعيد الحميري ـ ت كمال مصطفى ـ دار آزال ـ بيروت ـ لبنان ـ والمكتبة اليمنية ـ صنعاء ـ اليمن ط الثانية (١٩٨٥م).

٥٢٧ ـ الرد والاحتجاج على الحسن بن محمد بن الحنفية ـ الهادي يحيى بن الحسين ـ ضمن رسائل العدل والتوحيد ـ تحقيق د. محمد عمارة ـ دار الشروق ط الثانية (١٤٠٨هـ) ـ (١٩٨٨م).

٥٢٨ ـ رسالة الشيخ أبي مرة إلى إخوانه المجبرة ـ الحاكم أبي سعيد الحسن بن كرامة الجشمي ـ بدون ناشر ـ ط الأولى (١٤١٤هـ) ـ (١٩٩٤م).

٥٢٩ ـ رياضة الأفهام في لطيف الكلام ـ أحمد بن يحيى المرتضى ـ ضمن كتاب البحر الزخار ـ للمؤلف نفسه دار الحكمة اليمانية ـ صنعاء ـ ط الأولى (١٣٦٦هـ) ـ (١٩٤٧م).

٥٣٠ ـ الزيدية ـ الصاحب بن عباد ـ تحقيق د. ناجي حسن ـ الدار العربية للموسوعات ـ بيروت ـ لبنان ـ ط الأولى (١٩٨٦م).

٥٣١ ـ الزيدية نظرية وتطبيق ـ علي شرف الدين ـ جمعية عمال المطابع التعاونية ـ عمان ـ ط الأولى (١٤٠٥هـ) ـ (١٩٨٥م).
٥٣٢ ـ الشافي ـ عبدالله بن حمزة بن سليمان المنصور بالله ـ مكتبة اليمن الكبرى ـ صنعاء ـ اليمن ـ ط الأولى (١٤٠٦هـ) ـ (١٩٨٦م).
٥٣٣ ـ شرح عيون المسائل ـ الحاكم أبي سعد المحسن بن كرامة الجشمي ـ ضمن كتاب فضل الاعتزال تحقيق فؤاد سيد ـ الدار التونسية للنشر.
٥٣٤ ـ شفاء صدور الناس بشرح الأساس ـ أحمد بن محمد الشرفي ـ دراسة وتحقيق د. أحمد عبدالله عارف ـ دار الحكمة اليمانية ـ صنعاء ـ ط الأولى (١٤١١هـ) ـ (١٩٩١م).
٥٣٥ ـ الصلة بين الزيدية والمعتزلة د. أحمد عبدالله عارف ـ تقديم د. محمد عمارة ـ دار آزال ـ بيروت ـ لبنان ـ والمكتبة اليمنية ـ صنعاء ـ ط الأولى (١٤٠٧هـ) ـ (١٩٨٧م).
٥٣٦ ـ عدة الأكياس في شرح معاني الأساس ـ أحمد بن محمد الشرفي ـ دار الحكمة اليمانية ـ صنعاء ـ ط الأولى (١٤١٥هـ) ـ (١٩٩٥م).
٥٣٧ ـ العقد الثمين في معرفة رب العالمين ـ الحسين بن بدر الدين ـ تحقيق محمد يحيى سالم ـ مكتبة التراث الإسلامي ـ صعدة ـ ودار التراث اليمني ـ صنعاء ـ ط الثانية (١٤١٥هـ) ـ (١٩٩٥م).
٥٣٨ ـ العلم الشامخ في تفضيل العلم على الآباء والمشايخ ـ صالح بن مهدي المقبلي ـ دار الحديث ـ بيروت ـ لبنان ط الثانية (١٤٠٥هـ) ـ (١٩٨٥م).
٥٣٩ ـ قراءات في الفكر الزيدي ـ حوار مع الأستاذ إبراهيم الوزير ـ محمد الحكيم ـ دار المنهل ـ بيروت ـ لبنان ـ ط الأولى (١٤١٣هـ) ـ (١٩٩٣م).
٥٤٠ ـ قراءة في فكر الزيدية والمعتزلة ـ د. عبدالعزيز المقالح ـ دار العودة ـ بيروت ط (١٩٨٢م).
٥٤١ ـ القلائد في تصحيح العقائد ـ أحمد بن يحيى المرتضى ـ مطبوع في مقدمة كتاب البحر الزخار ـ لابن المرتضى ـ دار الحكمة اليمانية ـ صنعاء ـ ط الأولى (١٣٦٦هـ) ـ (١٩٤٧م).
٥٤٢ ـ القول الحق في حكمة الخلق ـ القاضي صلاح فليته ـ مكتبة التراث الإسلامي ـ صعدة ـ ط الأولى (١٤١٦هـ) ـ (١٩٩٥م).
٥٤٣ ـ القول المبين في هداية المسترشدين ـ القاضي صلاح فليته ـ مكتبة التراث الإسلامي ـ صعدة ـ اليمن ـ ط الأولى (١٤١٦هـ) ـ (١٩٩٥م).

٥٤٤ ـ كتاب البحر الزخار الجامع لمذاهب علماء الأمصار ـ أحمد بن يحيى المرتضى ـ دار الحكمة اليمانية ـ صنعاء ـ اليمن ـ ط الأولى (١٣٦٦هـ) ـ (١٩٤٧م).

٥٤٥ ـ كتاب الشافي ـ عبدالله بن حمزة المنصور بالله ـ مكتبة اليمن الكبرى ـ صنعاء ـ اليمن ـ ط الأولى (١٤٠٦هـ) ـ (١٩٨٦م).

٥٤٦ ـ كتاب عدة الأكياس في شرح معاني الأساس ـ أحمد بن محمد الشرفي ـ دار الحكمة اليمانية ـ ط الأولى (١٤١٥هـ) ـ (١٩٩٥م).

٥٤٧ ـ كتاب معرفة الله من العدل والتوحيد وإثبات النبوة والإمامة في النبي وآله ـ الهادي يحيى بن الحسين ـ ضمن رسائل العدل والتوحيد ـ تحقيق د. محمد عمارة ـ دار الشروق ط الثانية (١٤٠٨هـ) ـ (١٩٨٨م).

٥٤٨ ـ كتاب المسترشدين ـ يحيى بن الحسين ـ ضمن المجموعة الفاخرة ـ كتاب فيه مجموع من كتب الإمام الهادي بخط حسين بن علي حثيث ـ مكتبة اليمن الكبرى ـ صنعاء.

٥٤٩ ـ لوامع الأنوار في جوامع العلوم والآثار وتراجم أولى العلم والأنظار ـ مجد الدين بن محمد المؤيدي ـ مكتبة التراث الإسلامي ـ صعدة ـ ط الأولى (١٤١٤هـ) ـ (١٩٩٣م).

٥٥٠ ـ مسائل الرازي ـ الهادي يحيى بن الحسين ـ ضمن المجموعة الفاخرة كتاب فيه مجموعة من كتب الهادي بخط حسين بن علي حثيث ـ مكتبة اليمن الكبرى ـ صنعاء.

٥٥١ ـ مشكاة الأنوار الهادمة لقواعد الباطنية الأشرار ـ يحيى بن حمزة العلوي ـ تحقيق د. محمد السيد الجليند ـ الدار اليمنية للنشر والتوزيع ـ ط الثالثة (١٤٠٣هـ) ـ (١٩٨٣م).

٥٥٢ ـ مصادر الفكر الإسلامي في اليمن ـ عبدالله محمد الحبشي ـ المكتبة العصرية ـ بيروت ـ لبنان ط (١٤٠٨هـ) ـ (١٩٨٨م).

٥٥٣ ـ المعالم الدينية في العقائد الإلهية ـ يحيى بن حمزة العلوي ـ تحقيق سيد مختار محمد ـ دار الفكر المعاصر ـ لبنان ـ ط الأولى (١٤٠٨هـ) ـ (١٩٨٨م).

٥٥٤ ـ معتزلة اليمن ـ دولة الهادي وفكره ـ تأليف علي محمد زيد ـ مركز الدراسات والبحوث اليمني صنعاء، ودار العودة ـ بيروت ـ ط الأولى (١٩٨١م).

٥٥٥ ـ مقدمة في دراسة الاتجاهات الفكرية والسياسية في اليمن ـ د. أحمد عبدالله عارف ـ المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع ـ بيروت ـ ط الأولى (١٤١١هـ) ـ (١٩٩١م).

٥٥٦ ـ المنزلة بين المنزلتين ـ الهادي يحيى بن الحسين ـ ضمن المجموعة الفاخرة ـ كتاب فيه مجموعة من كتب الإمام الهادي ـ بخط حسين بن علي حثيث ـ مكتبة اليمن الكبرى ـ صنعاء.

٥٥٧ ـ منهاج الوصول إلى معيار العقول في علم الأصول ـ أحمد بن يحيى المرتضي، دراسة وتحقيق د. أحمد علي المأخذي ـ دار الحكمة اليمانية ـ صنعاء ـ ط الأولى (١٤١٢هـ) ـ (١٩٩٢م).

٥٥٨ ـ المنية والأمل شرح الملل والنحل ـ أحمد بن يحيى المرتضى ـ تحقيق د. محمد جواد مشكور ـ دار الندى ـ بيروت ـ لبنان ـ ط الثانية (١٤١٠هـ) ـ (١٩٩٠م).

٥٥٩ ـ النصيحة العسجدية ـ القاضي صلاح فليته ـ مكتبة التراث الإسلامي صعدة، اليمن ـ ط الأولى (١٤١٦هـ) ـ (١٩٩٥م).

٥٦٠ ـ النقول في علم الأصول ـ عبدالله محمد المنصور ـ مكتبة اليمن الكبرى ـ صنعاء ـ اليمن ـ ط (١٤٠٨هـ) ـ (١٩٨٧م).

٥٦١ ـ ينابيع النصيحة في العقائد الصحيحة ـ الناصر لدين الله الحسين بن محمد ـ بخط أحمد محمد حجر ـ دار ومكتبة الخير ـ صنعاء ـ دون ط.

٥٦٢ ـ الوعد والوعيد ـ أحمد بن يحيى المرتضى ـ ضمن البحر الزخار للمؤلف ـ دار الحكمة اليمانية ـ صنعاء ـ ط الأولى (١٣٦٦هـ) ـ (١٩٤٧م).

رابعاً: مصادر ومراجع الشيعة الإمامية الإثنى عشرية

٥٦٣ ـ أسرار الآيات ـ صدر الدين محمد بن إبراهيم الشيرازي ـ تقديم وتصحيح محمد خواجوي ـ دار الصفوة ـ بيروت ـ لبنان ـ ط الأولى (١٤١٣هـ) ـ (١٩٩٣م).

٥٦٤ ـ أصل الشيعة وأصولها ـ محمد الحسين آل كاشف الغطاء ـ تقديم مرتضى العسكري ـ مؤسسة الأعلمي ـ بيروت ـ لبنان ـ الطبعة الرابعة ـ (١٤١٣هـ) ـ (١٩٩٣م).

٥٦٥ ـ أصول العقائد في الإسلام ـ مجتبى الموسوي اللاري ـ تعريف محمد هادي الغرور ـ الدار الإسلامية ـ لبنان ـ ط الأولى (١٤٠٨هـ) ـ (١٩٨٨م).

٥٦٦ ـ أصول الكافي ـ محمد يعقوب الكليني ـ تصحيح وتعليق: علي أكبر الغفاري ـ دار الكتب الإسلامية ـ طهران ـ إيران ـ ط الثالثة (١٣٨٨هـ).
٥٦٧ ـ الاقتصاد فيما يتعلق بالاعتقاد ـ محمد بن الحسن الطوسي ـ تحقيق: جمعية منتدى النشر ـ النجف ـ العراق، مطبعة الآداب ـ النجف ـ (١٣٩٩هـ) ـ (١٩٧٩م).
٥٦٨ ـ الإلهيات على هدي الكتاب والسنة والعقل ـ جعفر السبحاني ـ بقلم حسن محمد العاملي، الدار الإسلامية ـ لبنان ط الثانية (١٤١٠هـ) ـ (١٩٨٩م).
٥٦٩ ـ إنقاذ البشر من الجبر والقدر ـ علي بن الحسين الموسوي المشهور بالشريف المرتضى ـ ضمن رسائل العدل والتوحيد ت د. محمد عمارة ـ دار الشروق ـ القاهرة ط الثانية (١٤٠٨هـ) ـ (١٩٨٨م).
٥٧٠ ـ أوائل المقالات في المذاهب المختارات ـ محمد بن محمد العكبري الملقب بالمفيد ـ مكتبة الداوري ـ قم إيران ـ بدون ط.
٥٧١ ـ بحث حول البداء ـ عبدالله بن حسن الموسوي ـ مؤسسة الأعلمي للمطبوعات ـ بيروت ـ لبنان ـ ط الأولى (١٩٨٧م).
٥٧٢ ـ بداية المعارف الإلهية في شرح عقائد الإمامية ـ محمد رضا المظفر ـ محاضرات الأستاذ محسن الخزاري ـ دار الميزان ـ بيروت ـ لبنان ـ ط الأولى (١٤١٢هـ) ـ (١٩٩٢م).
٥٧٣ ـ التشيع نشأته ومعالمه ـ هاشم الموسوي ـ الغدير للدراسات والنشر ـ بيروت ـ لبنان ـ بدون تاريخ.
٥٧٤ ـ تصحيح اعتقادات الصدوق ـ محمد بن محمد العكبري الملقب بالمفيد ـ تبريز ـ إيران ـ بدون ط.
٥٧٥ ـ تفسير القمي ـ أبي الحسن علي بن إبراهيم القمي ـ صححه وعلق عليه ـ طيب الموسوي الجزائري ـ دار السرور ـ بيروت ـ لبنان ـ ط الأولى (١٤١١هـ) ـ (١٩٩١م).
٥٧٦ ـ تلخيص المحصَّل المعروف بنقد المحصَّل ـ الخواجة نصير الدين الطوسي ـ دار الأضواء ـ بيروت ـ لبنان ـ ط الثانية (١٤٠٥هـ) ـ (١٩٨٥م).
٥٧٧ ـ التوحيد ـ أبي جعفر بن علي بن الحسين بن بابويه القمي ـ مؤسسة الأعلى للمطبوعات ـ بيروت ـ لبنان ـ بدون تاريخ طبعه.
٥٧٨ ـ التوحيد دراسة معاصرة ـ أبي القاسم الديباجي ـ دار الثقلين ـ لبنان ـ ط الأولى (١٤١٦هـ) ـ (١٩٩٥م).

٥٧٩ ـ الجوامع والفوارق بين السنة والشيعة ـ محمد جواد مغنية ـ تحقيق: عبدالحسين مغنية ـ مؤسسة عز الدين للطباعة والنشر ـ ط الأولى (١٤١٤هـ) ـ (١٩٩٤م).
٥٨٠ ـ خلاصة علم الكلام ـ عبدالهادي الفضلي ـ دار التعارف للمطبوعات ـ دمشق ـ سوريا ط (١٤٠٨هـ) ـ (١٩٨٨م).
٥٨١ ـ دراسات في العقيدة الإسلامية ـ محمد جعفر شمس الدين ـ دار التعارف للمطبوعات ـ بيروت ـ لبنان ط الثالثة (١٤٠٦هـ) ـ (١٩٨٦م).
٥٨٢ ـ روضة الواعظين ـ محمد بن الفتال النيسابوري ـ أشرف على تصحيحه وطبعه والتعليق عليه ـ حسين الأعلمي ـ مؤسسة الأعلمي للمطبوعات ـ بيروت ـ لبنان ـ ط الأولى (١٤٠٦هـ) ـ (١٩٨٦م).
٥٨٣ ـ زاد المسافرين في أصول الدين ـ محمد بن علي الإحسائي ـ تحقيق أحمد الكناني، مؤسسة أم القرى لإحياء التراث ـ ط الأولى (١٤١٤هـ).
٥٨٤ ـ الشيعة الإمامية ونشأة العلوم الإسلامية ـ علاء الدين سيد أمير القزويني ـ مؤسسة الناشر ـ انتشارات الشريف الرضي ـ قم ـ إيران ـ ط (١٤١٣هـ).
٥٨٥ ـ الشيعة بين الأشاعرة والمعتزلة ـ هاشم معروف الحسيني ـ دار القلم ـ بيروت ـ لبنان ـ ط الأولى (١٩٧٨م).
٥٨٦ ـ الشيعة وفنون الإسلام ـ حسن الصدر ـ دار المعرفة ـ بيروت ـ لبنان ـ بدون تاريخ.
٥٨٧ ـ العدل الإلهي ـ مرتضى المطهري ـ ترجمة: محمد عبدالمنعم الخاقاني ـ مؤسسة النشر الإسلامي ـ قم ـ إيران ط الثالثة (١٤٠٥هـ).
٥٨٨ ـ العدل دراسة معاصرة ـ أبي القاسم الديباجي ـ بدون ذكر الناشر ـ ط الأولى (١٤١٧هـ) ـ (١٩٩٦م).
٥٨٩ ـ عقائد الإسلام ـ محمد باقر المجلسي ـ تحقيق سالم الكاظي ـ دار الهداية للدراسات والتحقيق والنشر ـ ط الأولى (١٤١٣هـ) ـ (١٩٩٣م).
٥٩٠ ـ العقائد الإسلامية دراسة منهجية في أصول الدين ـ محمد جواد مالك ـ مؤسسة البلاغ ـ بيروت ـ لبنان ـ ط الأولى (١٤١٢هـ) ـ (١٩٩٢م).
٥٩١ ـ عقائد الإمامية ـ محمد رضا المظفر ـ دار الإرشاد الإسلامي ـ بيروت ـ ط الثامنة ـ (١٤٠٩هـ) ـ (١٩٨٨م).
٥٩٢ ـ عقائد الإمامية الإثنى عشرية ـ إبراهيم الموسوي الزنجاني ـ مؤسسة الأعلمي ـ بيروت ـ لبنان ـ ط الثانية (١٣٩٣هـ) ـ (١٩٧٣م).

٥٩٣ ـ العقائد الجعفرية ـ جعفر كاشف الغطاء ـ باهتمام ـ مهدي شمس الدين ـ مؤسسة أنصاريان ـ ط الأولى (١٤١٥هـ).
٥٩٤ ـ عقائد المؤمنين ـ عادل العلوي ـ دار الذخائر للمطبوعات ـ قم ـ إيران.
٥٩٥ ـ عقيدتنا وواقعنا نحن المسلمين الجعفريين العلويين ـ عبدالرحمن الخير ـ ط الأولى (١٤١١هـ).
٥٩٦ ـ فرق الشيعة ـ الحسن بن موسى النوبختي ـ وسعد بن عبدالله القمي ـ تحقيق د. عبدالمنعم الحفني ـ دار الرشاد ـ القاهرة ـ ط الأولى (١٤١٢هـ) ـ (١٩٩٢م).
٥٩٧ ـ فلاسفة الشيعة حياتهم وآراؤهم ـ عبدالله نعمة ـ تقديم: محمد جواد مغنية ـ دار الكتاب الإسلامي ـ قم ـ إيران ـ ط الأولى (١٩٨٧م).
٥٩٨ ـ الفلسفة الإسلامية ـ محمد رضا المظفر ـ دار الصفوة ـ بيروت ـ لبنان ـ ط الأولى (١٤١٤هـ) ـ (١٩٩٣م).
٥٩٩ ـ الفلسفة العليا ـ آية الله رضا الصدر ـ دار الكتاب اللبناني ـ مكتبة المدرسة ـ ط الأولى (١٤٠٦هـ) ـ (١٩٨٦م).
٦٠٠ ـ كشف الفوائد في شرح قواعد العقائد ـ للمحقق الطوسي، والحلّي ـ تحقيق حسن مكي العاملي ـ دار الصفوة ـ بيروت ـ ط الأولى (١٤١٣هـ) ـ (١٩٩٣م).
٦٠١ ـ كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد ـ نصير الدين محمد بن الحسن الطوسي ـ شرح جمال الدين الحسن بن يوسف الحلي ـ مؤسسة الأعلمي ـ بيروت ـ ط الأولى (١٤٠٨هـ) ـ (١٩٨٨م).
٦٠٢ ـ كفاية الأصول ـ محمد كاظم الخراساني ـ تحقيق ونشر مؤسسة آل البيت لإحياء التراث ـ ط الثانية (١٤١٢هـ) ـ (١٩٩١م).
٦٠٣ ـ كنز الفوائد ـ أبي الفتح محمد بن علي عثمان الكراجكي الطرابلسي ـ تحقيق عبدالله نعمة ـ دار الأضواء ـ بيروت ط (١٤٠٥هـ) ـ (١٩٨٥م).
٦٠٤ ـ مجمع البيان في تفسير القرآن ـ أبي علي الفضل بن الحسن الطبرسي ـ دار مكتبة الحياة ـ بيروت ـ لبنان ـ بدون ط.
٦٠٥ ـ مصادر الاستنباط بين الأصوليين والأخباريين ـ محمد الغراوي ـ دار الهادي ـ بيروت ـ لبنان ـ ط الأولى (١٤١٢هـ) ـ (١٩٩٢م).
٦٠٦ ـ معالم التوحيد في القرآن الكريم ـ جعفر السبحاني ـ بقلم جعفر الهادي ـ دار

الأضواء - بيروت - لبنان ط الثانية (١٤٠٤هـ) - (١٩٨٤م).
٦٠٧ - معرفة العدل الإلهي - ناصر الشيرازي - ترجمة جعفر صادق الخليلي - دار الصفوة - بيروت - لبنان ط الثانية (١٤١٣هـ) - (١٩٨٤م).
٦٠٨ - المعاد - عبدالحسين ستغيب - ترجمة أحمد القبانجي - دار التعارف للمطبوعات ط (١٤١٢هـ) - (١٩٩٢م).
٦٠٩ - نهاية الحكمة - محمد حسين الطباطبائي - مؤسسة أهل البيت - بيروت - لبنان - ط (١٤٠٦هـ) - (١٩٨٦م).
٦١٠ - نهاية الفلسفة الإسلامية - إبراهيم الموسوي الزنجاني - مؤسسة البلاغ - بيروت - لبنان - ط الأولى (١٤٠٧هـ) - (١٩٨٧م).
٦١١ - نهج الحق وكشف الصدق - الحسن بن يوسف المظهر الحلي - تعليق فرج الله الحسيني - تقديم رضا الصدر - دار الكتاب اللبناني - مكتبة المدرسة - لبنان - بدون طبعة.
٦١٢ - الوحدة الإسلامية أو التقريب بين المذاهب السبعة - عبدالكريم الشيرازي - مؤسسة الأعلمي للمطبوعات - ط الثانية (١٤١٢هـ) - (١٩٩٢م).

خامساً: كتب المعتزلة

٦١٣ - الانتصار والرد على ابن الراوندي الملحد - أبي الحسن عبدالرحيم بن محمد الخياط المعتزلي - تحقيق د. نيبرج - مكتبة الدار العربية للكتاب - القاهرة ط الثانية (١٤١٣هـ) - (١٩٩٣م).
٦١٤ - البيان والتبين - أبي عثمان عمرو بن بحر الجاحظ - تحقيق: عبدالسلام هارون - دار الجيل - بيروت، ودار الفكر.
٦١٥ - تنزيه القرآن عن المطاعن - القاضي عبدالجبار بن أحمد المعتزلي - بدون الناشر والطبعة.
٦١٦ - رسائل الجاحظ أبي عثمان عمرو الجاحظ - تحقيق: عبدالسلام هارون - دار الجيل - بيروت - ط الأولى (١٤١١هـ) - (١٩٩١م).
٦١٧ - شرح الأصول الخمسة - أملاه القاضي عبدالجبار بن أحمد المعتزلي - تحقيق: عبدالكريم عثمان - مكتبة وهبة - القاهرة - ط الأولى (١٣٨٤هـ) - (١٩٦٥م).
٦١٨ - فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة ومباينتهم لسائر المخالفين - أملاه: القاضي

عبدالجبار بن أحمد المعتزلي ـ تحقيق فؤاد سيد ـ الدار التونسية للنشر ـ تونس (١٣٩٣هـ) ـ (١٩٧٤م).

٦١٩ ـ متشابه القرآن ـ عبدالجبار بن أحمد الهمذاني المعتزلي ـ دار النصر للطباعة ـ ط (١٣٨٦هـ) ـ (١٩٦٦م)، وطبعة أخرى بتحقيق د. عدنان زرزور دار التراث ـ القاهرة.

٦٢٠ ـ المحيط بالتكليف ـ القاضي عبدالجبار بن أحمد الهمذاني ـ تحقيق: عمر السيد عزمي مراجعة د. أحمد فؤاد ـ المؤسسة العربية العامة للتأليف والنشر، والدار المصرية للتأليف والترجمة.

٦٢١ ـ المختصر في أصول الدين ـ القاضي عبدالجبار بن أحمد الهمذاني ـ ضمن كتاب رسائل العدل والتوحيد ـ تحقيق: د. محمد عمارة ـ دار الشروق ـ القاهرة ـ ط الثانية (١٤٠٨هـ) ـ (١٩٨٨م).

٦٢٢ ـ المغني في أبواب العدل والتوحيد ـ القاضي عبدالجبار بن أحمد الهمذاني ـ المجلد الرابع ـ تحقيق: د. محمد حلمي، ود. أبو الوفاء الغنمي، الدار المصرية للتأليف والترجمة.

المجلد الخامس عشر: تحقيق د. محمود الخضيري، ود. محمود قاسم. الدار المصرية للتأليف والترجمة.

المجلد السادس عشر: تحقيق أمين الخولي، وزارة الثقافة والإشاد القومي.

المجلد السابع عشر: بإشراد د. طه حسين، وتحرير: أمين الخولي، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة.

٦٢٣ ـ مقالات الإسلاميين ـ أبي القاسم البلخي المعتزلي ـ تحقيق فؤاد سيد ـ الدار التونسية للنشر ـ تونس ط (١٣٩٣هـ) ـ (١٩٧٤م).



فهرس الموضوعات

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة